CANCELLED

W. E. Gladstone

St. Deiniol's Library
Hawarden Clwyd

CANCELLED

Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

LEÇONS SUR LA MESSE

G 14.1/12

DU MÊME AUTEUR :

LE CATHOLICISME

DES ORIGINES A SAINT LÉON

I. **L'Église naissante et le Catholicisme.** (1909.) *Onzième mille.*

II. **La Paix constantinienne.** (1914.) *Troisième édition.*

III. **Le Catholicisme de saint Augustin.** (1920.) *Troisième édition.*

IV. **Le Siège Apostolique** (359-451). (1925.) *Troisième édition.*

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris. — 1927.

Mgr PIERRE BATIFFOL

LEÇONS

SUR

LA MESSE

TREIZIÈME MILLE

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1927

14.1
13a

W. E. Gladstone

St. Deiniol's Library
Hawarden Church
CANCELLED
Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

Le présent livre est la rédaction de dix leçons données à l'Institut catholique de Paris, de mars à mai 1916, dans la chaire des origines chrétiennes, sur l'invitation et les amicales instances de Mgr Baudrillart. On y trouvera une histoire et une explication littérale de la messe romaine.

La première messe qui ait été célébrée est la Cène.

En tant qu'elle est un repas pascal, la Cène marque la fin de la liturgie lévitique qui se rattachait à la Loi et au Temple : elle inaugure la liturgie nouvelle par l'action de grâces que le Sauveur prononce sur le pain et sur le vin, par l'oblation qu'il fait à Dieu de son corps et de son sang immolés, par la communion à ce corps et à ce sang qu'il distribue aux apôtres ; action de grâces, oblation ou sacrifice, communion, ces trois actes intègrent la messe et la Cène.

De cette donnée divine procède la liturgie ecclésiastique, qui est la création du respect,

de la piété, de l'esprit de règle et de tradition, création lente et complexe, dont l'historien s'attache à découvrir les temps et les sources.

Au IIe siècle, la liturgie est décrite par saint Justin et déjà ses traits traditionnels sont reconnaissables, qui se perpétueront dans les grandes familles liturgiques.

Le chrétien n'a pas embrassé la vie chrétienne pour être un isolé; il appartient à une société visible, organisée, hiérarchique, qui le convoque chaque dimanche à une assemblée pour prier en commun et être enseigné. Cette assemblée de prière et de lecture des saints livres est-elle un emprunt aux synagogues de la Dispersion? C'est possible, mais tout de suite se manifeste l'esprit nouveau, qui est l'esprit ecclésiastique : l'assemblée est une assemblée où l'évêque préside et prêche : on lit l'Écriture, et l'évêque, lui seul, la commente.

« Puis, dit saint Justin, nous nous embrassons les uns les autres en suspendant les prières. Alors est présenté à celui qui préside les frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé. Il les prend, et il exprime louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit saint, et il fait une action de grâces abondamment pour ce que Dieu nous a daigné donner ces choses. Et celui qui préside ayant achevé les

prières et l'action de grâces, tout le peuple présent acclame, en disant : *Amen.* »

La liturgie s'affirme là comme une réitération de la cène ; elle est d'abord une action de grâces, une eucharistie, prononcée par l'évêque, qui, dans cette représentation de la cène, tient le rôle du Christ. Cette action de grâces est une prière au Père, par le nom du Fils et de l'Esprit : nos « préfaces », et aussi bien le « canon de la messe », ont là leur premier état. Mais la foi chrétienne est créatrice de rites par lesquels elle exprime ce qu'elle sent : le baiser de paix exprimera la charité fraternelle. Et si l'assemblée écoute, il convient qu'elle prenne part à la prière, qu'elle la fasse sienne : elle acclame *Amen.* Il n'est point parlé de chant, mais d'acclamation.

« Celui qui préside ayant rendu grâces et tout le peuple ayant acclamé (*Amen*), ceux qui chez nous sont appelés diacres donnent à chacun des assistants une part du pain eucharistié et du vin... » C'est la communion au corps et au sang du Christ, car, écrit saint Justin, le pain et le vin, « eucharistiés par un discours de prière qui vient de lui, sont la chair et le sang de ce Jésus fait chair, ainsi nous l'a-t-on enseigné. »

Nous saisissons là, dans ses lignes essentielles, la liturgie chrétienne ; elle n'est plus à l'état

naissant comme à la Cène, elle fait encore une large part à l'improvisation des formules, mais elle est réglée, comme la foi est réglée, comme tout est réglé dans l'Église. Le sens de la règle éliminera bientôt des formules toute improvisation.

Rome créera à son usage une littérature de préfaces et d'oraisons, qu'elle a marquée au sceau de sa latinité, de sa piété, de sa rigueur robuste et sobre. Ce qu'on a appelé « l'art triomphal », l'art chrétien du IVe au VIe siècle, créera le décor des basiliques, toute la magnificence des mosaïques, des orfèvreries, des tissus, dont le vieux monde romain, sensible au prestige de la richesse, a voulu honorer la maison de Dieu, et dont nous nous faisons à peine l'idée. A cet « art triomphal » appartient la « cantilène romaine », le chant que nous appelons grégorien, qui se fait sa place alors dans la liturgie, et donne naissance aux graduels, aux alleluias, aux traits, et aux autres parties chantées de la messe. La *scola cantorum* apparaît. Une basilique constantinienne comme le Latran ou Saint-Pierre, avec son large presbyterium où prennent place sept évêques au moins et quelque vingt-cinq prêtres, avec son autel autour duquel évoluent les sept diacres et les acolytes et les sous-diacres, réclame que les mouvements de tous soient ré-

glés : le cérémonial se forme. Il faut qu'il règle le dernier détail des gestes, il le fait. Langue liturgique, chant liturgique, gestes liturgiques, tout se fixe; à l'époque du pape saint Grégoire, il s'en faut de bien peu que cette œuvre soit achevée qui est la liturgie de la messe pontificale.

Les traits sont peu nombreux que Rome a empruntés aux usages de Jérusalem ou de Constantinople, et la liturgie carolingienne et germanique ne réagira sur la liturgie romaine qu'à partir du IXe siècle. La liturgie romaine est une pure chose romaine. Nous y retrouvons des détails de cérémonial qui perpétuent des usages romains de l'époque impériale. Le costume liturgique est, pour l'aube, la dalmatique, la chasuble, le costume des *honestiores* romains du temps de Constantin et de Théodose. On peut dire de la liturgie romaine du temps de saint Grégoire ce que le tardif historiographe Jean Diacre dit de ce pape si parfaitement romain : « *Nullus pontifici famulantium, a minimo usque ad maximum, barbarum quodlibet in sermone vel habitu praeferebat* » (II, 13).

La méthode historique a pour programme de retrouver la date de chaque chose, et de demander la signification des choses à leur origine. Elle considère la messe romaine comme une archi-

tecture, et, si l'on veut, comme une basilique remontant aux origines, et dans laquelle chaque siècle a mis du sien; il faut arriver à reconnaître l'œuvre de chaque siècle, pour mieux dégager les lignes perpétuelles. La messe pontificale n'a pas pu se transformer en messe privée, la grand'-messe en messe basse, sans s'appauvrir pour une part, et d'autre part sans se surcharger : il faut signaler les éléments introduits et les tassements produits par cette transformation. Certains gestes ne sont plus que des témoins d'usages disparus : tel l'enfant de chœur soulevant à l'élévation le bas de la chasuble, ou tel le sous-diacre portant pendant l'offertoire et le canon la patène sous un voile. La méthode historique a mission d'expliquer et ces grandes lignes et ces détails. La curiosité y a son profit, l'intelligence aussi, cette intelligence dans laquelle la foi s'éclaire et se repose avec plus de respect et de joie.

Cette lumière est celle que l'on voudrait espérer que les lecteurs de ces leçons y trouveront. Elle devra pour eux se compléter par la pratique des théologiens et des mystiques, car il faut dire et ne pas se lasser de dire que la lettre et l'histoire ne sont qu'une introduction au surnaturel qui est l'âme de la liturgie.

L'auteur a écarté de son exposé les interpré-

tations symboliques, qui sont si riches de sens et qui abondent dans toutes les explications anciennes et récentes, non qu'il n'en fasse pas de cas, mais parce qu'il s'attache de préférence au sens historique : il veut bien que les deux céroféraires qui accompagnent l'Évangile à l'ambon représentent l'un la Loi, l'autre les Prophètes, mais il croit trouver ailleurs l'origine du rite.

On trouvera cités, au cours du présent livre, le petit nombre d'auteurs français ou étrangers, d'aujourd'hui ou d'autrefois, qui sont ses compagnons de travail. On verra d'ailleurs, à son perpétuel recours aux sources, de quelle méthode il se réclame.

P. B.

Paris, 8 juin 1918.

POUR LA NEUVIÈME ÉDITION

Les lecteurs qui voudront se tenir au courant des publications liturgiques pourront désormais consulter utilement le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, publié depuis 1921, par Dom Odo Casel, Münster, Aschendorf éditeur.

***

Dans la *Revue biblique*, 1916, p. 23-32, sous le titre de « Une prétendue anaphore apostolique », j'ai exprimé les raisons qui me persuadaient de rejeter la théorie de Dom Cagin sur la découverte qu'il croyait avoir faite du canon primitif de la messe. J'avais cru pouvoir dater du IVe siècle ce que l'on prétendait être « l'anaphore apostolique ». En fait, ce texte se rencontrait dans le recueil canonique que l'on était convenu d'appeler *Ægyptische Kirchenordnung* ou *Constitution apostolique égyptienne*, dont l'original grec est perdu, mais que l'on a en latin dans un palimpseste de Vérone du Ve siècle, et en copte.

Depuis lors est venue une excellente étude de Dom Connolly, *The so called Egyptian Church order and derived documents* (1916) [1], qui a proposé de voir dans la *Constitution apostolique égyptienne* une œuvre de saint Hippolyte, l'important auteur ecclésiastique, disciple de saint Irénée, prêtre à Rome, où il résida des environs de l'an 200 à l'an 235, date de son bannissement et de sa mort [2]. La démonstration de Dom Connolly, venant après

1. E. Schwartz, *Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* (1911), était arrivé à la même conclusion. Voyez *Theologische Literaturzeitung*, 1911, p. 80-81, la recension de H. Lietzmann, et O. Stæhlin, *Die christl. griech. Litteratur* (1914 du Manuel de W. Christ, p. 988. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (1926), p. 14-15.

2. La pensée de Dom Connolly a été exposée en français par Dom Wilmart, « Un règlement ecclésiastique du début du IIIe siècle », *Revue du clergé français*, t. XCVI, 1918, p. 81-116. Voyez encore W. H. Frere, *The primitive consecration prayer* (1922), en tenant compte des suggestions de J. Armitage Robinson, dans le *Guardian*, 13 avril 1923.

celle de Schwartz, est acceptée par A. Harnack, *Theologische Literaturzeitung*, 1920, p. 225, qui écrit : « Ici coule la plus riche source que nous possédions pour la connaissance de la conception ecclésiastique romaine de la plus haute époque. »

On sait qu'Hippolyte fit schisme à Rome au temps du pape Calliste, et qu'il resta dans son schisme jusqu'à la fin, à la tête d'une petite Église à laquelle il servait d'évêque. Dom Connolly croit retrouver le titre que portait l'œuvre que nous possédons, elle s'appelait *Tradition apostolique*, et tout fait croire qu'elle date du temps du schisme d'Hippolyte, 218-235. On y trouve une description de la liturgie baptismale, mais d'abord une description de l'ordination de l'évêque, ordination dans laquelle s'insèrent la prière eucharistique et la communion. On pourra voir le texte dans Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (1905), t. II, p. 98-102.

Il faut, pour estimer ce document à sa valeur, se rappeler que, au temps d'Hippolyte et de Calliste, la prière eucharistique est encore un thème à improvisation, non un canon fixé, immobile, comme il adviendra à Rome au IVe siècle : l'évêque prie tout haut sur le pain et le vin de l'oblation, il prie selon son inspiration. L'anaphore d'Hippolyte n'est donc pas le canon de la messe romaine, mais un modèle de prière eucharistique composé pour une communauté schismatique romaine par son évêque. Hippolyte n'avait d'ailleurs pas de raison de prier sur l'oblation en une autre forme que le pape Calliste dont il était le rival. On peut donc inférer que l'anaphore d'Hippolyte, en étant d'Hippolyte pour son contenu, est une anaphore romaine pour sa forme.

Donc l'évêque, qui vient de recevoir l'imposition des mains, va célébrer les saints mystères. Les diacres apportent l'oblation. Le célébrant étend la main sur elle et dit : *Dominus cum omnibus vobis*. Le peuple répond : *Cum spiritu tuo*. L'évêque : *Sursum corda vestra*. Le peuple : *Habemus ad Dominum*. L'évêque : *Gratias aga-*

mus Domino. Le peuple : *Dignum et iustum*. Alors l'évêque et les prêtres qui l'entourent prononcent la prière eucharistique : l'évêque dit, les autres suivent, « *episcopum praeeuntem sequentes* ». Nous sommes au régime de la concélébration.

Ici commence la prière eucharistique : *Gratias agimus tibi, Domine, per dilectum filium tuum Iesum Christum...*

Nous te rendons grâces, Seigneur, par ton cher fils Jésus-Christ, que dans les derniers jours (du monde), tu nous as envoyé pour sauveur et rédempteur, messager de ton dessein. Il est le verbe, qui est de toi, par lequel ta volonté a tout fait. Du ciel tu l'as envoyé dans le sein d'une vierge. Il a été fait chair, il a été porté dans ses entrailles. Il a été manifesté ton fils par l'Esprit saint, pour accomplir ta volonté, pour te faire un peuple en étendant ses mains (sur la croix). Il a souffert, pour délivrer ceux qui souffrent et qui croient en toi. Il s'est livré volontairement à la passion, pour abolir la mort, pour briser les liens de Satan, pour fouler aux pieds l'enfer, pour libérer les justes, pour fonder le statut (nouveau), pour manifester la résurrection.

Et donc prenant le pain il a rendu grâces et dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps, qui pour vous est rompu. Et semblablement le calice aussi, et il a dit : Ceci est mon sang, qui pour vous est répandu. Quand vous faites cela, en ma commémoraison vous le ferez.

Nous rappelant donc sa mort et sa résurrection, nous t'offrons ce pain et ce calice, te rendant grâces de ce que tu nous a faits dignes de nous tenir devant toi et de nous acquitter envers toi du sacerdoce. En suppliant, nous te prions d'envoyer ton Esprit saint sur les oblations de cette Eglise, et d'accorder aussi à tous ceux qui y prennent part (qu'elles servent à) leur sainteté, qu'ils soient remplis de l'Esprit saint, qu'ils soient confirmés dans la foi de la vérité, afin qu'ils te célèbrent, qu'ils te louent, dans ton fils Jésus-Christ, en qui à toi soit louange et puissance dans la sainte Église, et maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Telle est proprement l'anaphore d'Hippolyte : pas de *Sanctus*, mais une préface amenant au récit de la Cène ; à la suite, offrande à Dieu de l'oblation de l'Eglise. On reconnaît là les grandes lignes qui se perpétueront

dans la prière que forment pour nous la préface et le canon de notre messe romaine, abstraction faite des morceaux que nous y avons signalés comme de seconde venue.

L'anaphore d'Hippolyte ne s'en tient pas là. En effet, immédiatement, elle donne une bénédiction de l'huile : « Pour celui qui offre de l'huile au moment de l'eucharistie, semblablement on fera (comme on a fait) sur le pain et sur le vin, rendant grâces de même. Quoique l'on n'use pas des mêmes paroles, on rendra grâce selon sa faculté propre, même avec d'autres paroles, et en disant :

Sanctifie cette huile (pour) donner la santé à ceux qui en sont oints et la reçoivent, comme tu as oint les prêtres et les prophètes, et comme tu fortifies quiconque goûte (à l'oblation), ainsi sanctifie ceux qui reçoivent cette huile.

Le peuple : Comme il était, est et sera, dans les générations des générations et dans les siècles des siècles. Amen.

Cette bénédiction de l'huile de l'anaphore d'Hippolyte fait penser à celle que l'évêque célèbre à la messe du jeudi saint, juste avant le *Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas.* Elle confirme l'hypothèse que nous rapportons de M^gr^ Duchesne (p. 273).

On remarquera que l'anaphore d'Hippolyte ne mentionne pas l'oraison dominicale. Les saints mystères se poursuivent :

L'évêque dit : A nouveau, nous supplions le Dieu tout puissant père de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ, qu'il nous accorde de recevoir en bénédiction ce saint sacrement, qu'il ne fasse d'aucun de nous un coupable, qu'il nous rende tous dignes, (nous) qui prenons et recevons le saint sacrement du corps et du sang du Christ notre Seigneur Dieu tout puissant.

Et la prière continue qui est une prière de préparation à la communion, jusqu'à ce que l'évêque prononce : *Sancta sanctis.* Sur quoi, « *attollant hymnum laudis* », un chant est chanté, « *et intrat populus, remedium animae suae quo peccatum remittitur accipiens* ». Suit une prière après la communion, prononcée par l'évêque. Suit une prière encore accompagnée d'une imposition des mains sur le

peuple. Le peuple dit : *Amen.* L'évêque : *Dominus cum vobis omnibus,* Le peuple : *Et cum spiritu tuo.* Le diacre : *Abite in pace.* Et notre texte conclut : « Après cela, l'*eucharistie* est finie ».

Nous avons tenu à mettre cette anaphore d'Hippolyte sous les yeux de nos lecteurs, pour qu'ils n'ignorent pas un texte dont on a beaucoup parlé ces derniers temps, pour les mettre en garde contre l'engouement qui a voulu en faire une composition de l'âge apostolique, pour le bien fixer à sa date qui est la première moitié du IIIe siècle et à son milieu qui est la petite Église dissidente d'Hippolyte.

Dans la mesure où il peut nous instruire sur la prière eucharistique à Rome au temps du pape Calliste, ce texte nous permet d'inférer qu'elle était une prière de concélébration de l'évêque et de son presbyterium, qu'elle n'était pas coupée en deux par l'intrusion du *Sanctus*, ni complétée par la récitation du *Pater*, que le récit de la Cène en était le centre. Nous avons là un spécimen des anaphores romaines du IIIe siècle, entre lesquelles a survécu celle qui nous sert encore.

***

Page 6. A la publication d'Ebner pour l'Italie, joindre celle de l'abbé V. Leroquais pour la France : *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* (Paris 1924).

Page 7. Sur l'évolution du sacramentaire au missel, IXe-Xe siècle, LEROQUAIS, t. I, p. XII-XIII.

Page 8. Sur l'édition du sacramentaire, soit de Wilson, soit de Lietzmann, voyez M. ANDRIEU, « A propos de quelques sacramentaires récemment édités », *Revue des sciences religieuses*, 1922, p. 190-194.

Sur le sacramentaire grégorien antérieur à celui que Charlemagne reçut du pape Hadrien, voyez A. WILMART, « Un missel grégorien ancien », *Revue bénédictine*, 1909, p. 281-300. Il s'agit là d'un sacramentaire de type grégorien, ms. palimpseste du Mont-Cassin, plus complet et plus ancien que l'*Hadrianum*.

A. DOLD, *Ein vorhadrianisches Gregorianisches Palimpsest Sacramentar in Gold-Uncialschrift* (1919), a cru avoir retrouvé dans un ms. du séminaire épiscopal de Mayence, des fragments d'un sacramentaire grégorien du milieu du VIIIe siècle. On croit plutôt que ces fragments dépendent de l'*Hadrianum*.

***

Pages 9-10. Le sacramentaire grégorien avait pénétré en France un demi-siècle avant d'y être envoyé par le pape Hadrien, et il avait en arrivant en France été combiné avec le sacramentaire gélasien, lequel avait émigré de Rome au moins cent ans plus tôt, donc dans la première moitié du VIIe siècle. Ce rajeunissement des vieux gélasiens à l'aide du grégorien créa un type de transition que l'on désigne sous le nom de « Gélasien du VIIIe siècle ». On en a publié deux spécimens. CAGIN, *Le sacramentaire gélasien d'Angoulême* (1918). MOHLBERG, *Das frankische Sacramentarium Gelasianum in alaman-*

nischer Ueberlieferung (1918), d'après un ms. de Saint-Gall. M. Andrieu est d'avis qu'une édition complète des « Gélasiens du VIII^e^ siècle » pourra seule permettre de reconstituer dans ses phases successives l'histoire de la pénétration progressive des sacramentaires romains dans les églises et les monastères francs. ANDRIEU, *art. cit.*, p. 195-199. Le Gélasien du VII^e^ siècle, dont le ms. Reg. 316 est le témoin isolé, nous révèle « ce qu'était devenu en France, à la fin du VII^e^ siècle, la liturgie romaine prégrégorienne, implantée depuis longtemps dans quelques centres ». ANDRIEU, p. 210.

***

Page 10. L'évolution du sacramentaire et de la liturgie romano-carolingienne entre le IX^e^ et le XII^e^ siècle est l'histoire de la « transfusion de l'ancien gélasien dans le grégorien », pour aboutir « à un livre dont le noyau primitif était le sacramentaire envoyé par le pape Hadrien à Charlemagne, mais tellement modifié, tellement enrichi d'éléments gélasiens et gallicans qu'il ne ressemblait que de fort loin à l'original romain ». Ainsi s'exprime M. Leroquais. Au XIII^e^ siècle, ce grégorien évolué deviendra l'usage de la cour romaine. M. Andrieu a montré que, dans cette évolution, l'étape intermédiaire est représentée par l'*Ordo romanus antiquus* publié par Hittorp (1568), compilation germanique (Lotharingie ?) du X^e^ siècle, qui a bénéficié d'une exceptionnelle autorité en pays germanique et à Rome même, au XI^e^ et au XII^e^ siècle. M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio* (1924), p. 59.

***

Page 10. Dans la défunte revue *La vie et les arts liturgiques*, 1920 (numéros de janvier et de février), j'ai publié une notice sur une traduction française du missel selon l'usage de Paris, qui a dû être faite sous le roi Charles V (1364-1380). Nous en connaissons un exemplaire du XV^e^ siècle, Bibliothèque nationale, fonds français, n. 180. J'en ai relevé quatre exemplaires (disparus), signalés

dans l'*Inventaire des livres ayant appartenu aux rois Charles V et Charles VI*, publié par Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V* (1907), n. 184-187. Le fait est très remarquable que, sous Charles V, on ait voulu avoir une traduction en français du missel parisien et qu'elle ait été exécutée sous les auspices de la cour.

***

Page 19. Sur la bénédiction du prêtre à la fin de la messe, voyez la rubrique du missel de Saint-Arnoul de Metz, de 1324, décrit par Leroquais, t. II, p. 208 : « Post missam benedicat sacerdos populum tenens corporale in dextera manu, sic dicendo : Adiutorium nostrum... Qui fecit... Sit nomen Domini... Ex hoc nunc... Elevata manu, conversus ad populum, eum signando signo crucis cum corporali dicendo sic : Oremus. Benedicat vos divina maiestas, una deitas, Pater et F. et S. S. et custodiat semper. A. Postea inclinet se ante altare et iunctis manibus dicat hanc orationem : Placeat... » Dans un missel de Paris du début du XIV^e^ siècle, Leroquais, t. I, p. 182 : « Finita missa, inclinet se ante altare dicens Placeat... Postea erigat se et cum calice vel patena signet se et benedicat populum dicens : Adiutorium nostrum... Sit nomen Domini... Benedicat nos Deus omnipotens Pater et F. et S. S. A. »

***

Page 19. Sur la *cathedra*, insigne de l'autorité épiscopale, voyez Sulp. Sever. *Dialog.* II, 1 (éd. Halm, p. 180-181). Même à l'église, raconte le biographe de S. Martin, jamais on ne l'a vu siéger dans une *cathedra*, « tandis que naguère, et non sans honte, j'ai vu certain évêque juché en l'air sur un siège si élevé qu'on eut dit l'estrade d'un empereur » (*sublimi solio et quasi regio tribunali celsa sede residentem*).

***

Page 25. De l'oraison *Deus qui humanae* rapprocher S. Leon. *Serm.* XXV, 1 : « ... dignatus est humilitatis nostrae particeps fieri. »

***

Page 31. Sur le sens premier du mot *statio*, et à l'appui de notre dire, voyez une inscription grecque de Rome, du IIe siècle, mentionnant un marchand de pierre qui a sa station dans les magasins (*horrea*) d'une certain Pétrone : στατίωνα ἴσχων ἐν ὁρίοις Πετρωνιανοῖς. G. Mercati, *Epigraphica*, dans les *Rendiconti* de l'Académie pont. romaine d'archéologie, 1925, p. 192-193. Voyez *ibid.*, p. 123-141, P. Kirsch, *Origine e carattere primitivo delle stazioni liturgiche di Roma.*

***

Page 37. L'assertion de Socrate, sur l'usage à Rome de ne célébrer la messe que le dimanche, n'est pas confirmée par l'Ambrosiaster (entre 370 et 375), qui écrit : « Omni hebdomada offerendum est, etiam si non cotidie peregrinis, incolis tamen vel bis in hebdomada. » *Comm. in I Tim.* III, 12-13 (*P. L.* t. XVII, p. 471). Il est vrai que ces messes de semaine sont apparemment des messes privées.

***

Page 42. Sur les messes privées, voyez Harduin. *Concil.* t. I, p. 3122, le grief fait par Nestorius, pour lors évêque de Constantinople, à un de ses prêtres, Philippe, d'avoir « fait l'oblation dans sa maison » en présence de fidèles assemblés. A quoi le clergé répond : « Chacun de nous suivant l'occasion ou le besoin en fait autant. » Mais Nestorius ne veut rien entendre et excommunie Philippe.

***

L'opinion exprimée, p. 48-49, sur les origines de la basilique chrétienne est confirmée par les vues nouvelles sur l'architecture des synagogues de l'époque des Sévères, soit des environs de l'an 200. Synagogues et basiliques chrétiennes sont les adaptations parallèles d'un même type helléniстique. Voyez *Revue biblique*, 1920, p. 282-284, et 1922, p. 473, où le P. Vincent analyse les publications de Watzinger et de Lietzmann.

***

Pages 51-56. Sur l'autel et son histoire, J. Braun, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung* (1924).

***

Page 66. Nous avions publié (*Hist. du Brév. rom.*, 1893, p. 328-332, 338-350), des fragments liturgiques dont C. Silva Tarouca dans les *Miscellanea De Rossi* (1923), p. 159-219, a complété la série et repris l'étude. Il les rattache à un *Ordo romanus monasticus* qui serait de la fin du VII^e^ siècle et qui aurait pour auteur le grand chantre de Saint-Pierre nommé Jean, qui fut amené de Rome en Angleterre par Benoit Biscop pour instruire ses moines de Wearmouth : *Giovanni archicantor di S. Pietro a Roma e l'Ordo romanus da lui composto, anno* 680. On a fait à la thèse du P. Silva-Tarouca des objections qui nous semblent graves (Baumstark, dans le *Jahrbuch*, 1925, p. 153-158). Nous attendons de M. Andrieu, professeur à l'Université de Strasbourg, l'étude critique et exhaustive qui nous manque encore sur la littérature des *Ordines romani*.

***

Page 71. Sur le *secretarium*, voyez Sulp. Sever. *Dialog.* II, 1 (éd. Halm, p. 180-181). S. Martin attend dans le

secretarium. L'archidiacre vient l'avertir que le peuple attend dans l'église et que le moment est venu de « ad agenda sollemnia procedere ».

***

Page 78. Sur l'orientation dans la liturgie, lire F. J. Doelger, *Sol salutis, die Ostung in Gebet und Liturgie* [2] (1925), p. 320-336. Les liturgies grecques sont très attentives à prescrire aux fidèles pendant les saints mystères de se tourner vers l'orient, ce qui suppose que l'église est elle-même orientée. Doelger avoue qu'il n'a rien trouvé de pareil dans l'Occident latin. Les textes qu'il cite de S. Augustin ne sont pas décisifs. Le texte de Paulin de Nole auquel j'ai fait allusion est pris à son *Epistul.* xxxii, 13 (éd. Hartel, p. 288) : « Prospectus basilicae non, ut usitatior mos est, orientem spectat ». Durand de Mende, *Rationale div. offic.*, V, 2, enseigne que le prêtre à l'autel et dans le service divin doit prier tourné vers l'Orient « d'après une ordonnance du pape Vigile ». Cette ordonnance est inconnue d'ailleurs (Doelger, p. 333). L'usage de se tourner vers l'Orient quand on prie est un usage antique bien connu, Doelger l'a abondamment prouvé. Tertullien atteste que les chrétiens s'y conformaient, *Apologet.* 16.

***

Page 131. Sur la participation du peuple au chant des répons, saint Ambroise a un beau texte, *Hexaem.* III, 23 : « In oratione totius plebis tamquam undis refluentibus stridet cum responsoriis psalmorum cantus virorum mulierum virginum parvulorum. » Le même Ambroise dit ailleurs, *In psalm. enarr.* I, 9 : « Magnum plane unitatis vinculum, in unum chorum totius numerum plebis coire ».

***

Page 140. Dans une lettre, 15 mars 488, du pape Félix III (Jaffe, 609), la distinction est très marquée

encore de l'*oratio fidelium* et de l'*oratio catechumenorum*. Les excommuniés ne peuvent pas prendre part à l'une plus qu'à l'autre.

***

Page 143. La prière pour l'empereur et pour l'empire est bien décrite par l'Ambrosiaster, commentaire des épîtres paulines composé à Rome entre 370 et 375, donc au temps de Valentinien Ier. Notre exégète commentant *I Tim.* II, 1-2, écrit : « Haec regula ecclesiastica est... qua utuntur sacerdotes nostri, ut pro omnibus supplicent, deprecantes pro regibus huius saeculi, ut subiectas habeant gentes, ut in pace positi, in tranquillitate mentis et quiete Deo nostro servire possimus; orantes etiam pro iis quibus sublimis potestas est credita, ut in iustitia et veritate gubernent rem publicam suppeditante rerum abundantia, ut amota perturbatione seditionis succedat laetitia; ... ut sopitis omnibus quae huic imperio infesta et inimica sunt, in affectu pietatis et castitatis Deo servire possimus » (*P. L.* t. XVII, p. 466).

***

Page 161. L'explication que je propose là du mot *secreta* est fondée sur un texte de saint Ambroise, *Epistul.* XIII, 3, où il est dit que l'aventurier Maxime a déclaré au concile de Milan avoir été consacré évêque à Constantinople, *secretum esse*. Pour dire consacrer évêque, on disait *consecrare*, on disait *benedicere*. Nous aurions dans ce texte d'Ambroise l'indice que l'on disait aussi *secernere*, et de là on aurait fait *secreta*, substantif de formation analogue à *collecta* de *colligere*, à *missa* de *mittere*. J'ai développé cette hypothèse dans une note parue dans la *Strena Buliciana* (1924), p. 373-376. Je suis tout le premier à la tenir pour fragile et ne demande qu'à en voir proposer une meilleure.

***

Page 180. La conception que je proposais là de l'essence du sacrifice de la messe, en 1918, s'est trouvée préluder

de loin à celle du P. M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei* (1921), lequel a bien voulu signaler cette rencontre, *op. cit.*, p. 106.

***

Page 188. On est heureux de pouvoir désormais renvoyer au livre de M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (1926), où l'on verra, p. 637-639, comment notre conception de l'essence du sacrifice, placée dans l'oblation que le Christ fait de lui-même, se rattache à la doctrine du P. de Condren et de Bossuet.

***

Page 202. Comme spécimen de préfaces latines et sans doute d'Italie du Nord (vers 380). Voyez *Sermonum arianorum fragmenta*, 7 (*P. L.* t. XIII, p. 611-612), G. MERCATI, *Antiche reliquie liturgiche* (1902).

***

Page 205. On relira avec fruit, sur le *Te Deum*, la critique de Dom Cagin par Dom MORIN, « Le Te deum type anonyme d'anaphore latine préhistorique (?) », *Revue bénédictine*, 1907, p. 180-223. Sur l'attribution du *T. D.* à Nicetas, BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Lit.* t. III (1912), p. 603-605.

***

Page 210. M. Bréhier, que j'ai interrogé sur l'âge de l'iconostase, croit que l'iconostase sous sa forme actuelle date du lendemain de la querelle des images, probablement du X^e^ siècle. Sans doute, il y avait eu auparavant des clôtures entre le sanctuaire et la nef (comme celle de Torcello), mais elles n'étaient pas pleines. Dans les

plus anciennes églises rupestres, fin du IXe, le P. de Jerphanion ne trouve que des clôtures basses. Dans celles du Xe-XIe, il y a des iconostases.

***

Page 212. S. Ambroise déjà sent le besoin de protéger les saints mystères. *De offic.* I,250 : « Non omnes vident alta mysteriorum, quia operiuntur a levitis, ne videant qui videre non debent et sumant qui servare non possunt. »

***

Page 224. Les *Amen* manquent encore dans nombre de manuscrits décrits par Leroquais, VIIIe siècle, IXe, Xe, XIe, XIIe, et encore au XIIIe. C'est au XIIe siècle qu'ils apparaissent.

***

Page 225. Ce texte de Dom Gerbert fait partie de l'*Ordo* que C. Silva-Tarouca a publié à nouveau et attribué à l'archichantre Jean : « Ad agendas vero mortuorum... Ista est traditio secundum ordinem vel consuetudinem sancte sedis romane ecclesie. In diebus autem septimane, de secunda feria quod est usque in die sabbato, celebrantur missa vel nomina eorum commemorant, die autem dominica non celebrantur agendas mortuorum, nec nomina eorum ad missas recitantur, sed tantum vivorum nomina regum vel principum seu et sacerdotum, vel pro omni populo christiano oblationes vel vota reddunturs ».

Grâce à l'inventaire descriptif de Leroquais nous savons maintenant que le *memento* des défunts manque au canon de nombreux sacramentaires du IXe siècle, et encore du Xe et du XIe.

***

Page 226-229. Je ne vois rien à retenir du travail de A. Baumstark, « Das Communicantes und seine Heiligen-

liste », paru dans le *Jahrbuch* de Dom Casel, 1921, p. 5-33. Dom Wilmart, « Une exposition de la messe ambrosienne », *ibid.* 1922, p. 60 et 64, rapproche la liste de saints du canon ambrosien de la liste du canon romain, et conjecture qu'une liste commune, primitive, romaine, existait, tant à Rome qu'à Milan. Les diptyques du canon milanais paraissent à Dom W. indiquer une intervention de l'évêque Laurent (490-512).

***

Page 247. Sur *incolumitas*, voyez Cyprian. *Epistul.* LXVII, 2 : « ... in precibus... quas (sacerdotes) faciunt pro plebis dominicae incolumitate. »

***

Page 251. Le texte Aug *In Ioa. tract.* CXVIII, 5, vaut d'être cité : « Quid est quod omnes noverunt signum Christi nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur sive frontibus credentium, sive ipsi aquae ex qua regenerantur, sive oleo quo chrismate unguntur, sive sacrificio quo aluntur, nihil horum rite perficitur ». Rapprocher ce *Post pridie* mozarabe : « ... hanc hostiam... per signum crucis sanctifices et benedicas. » Ferotin, *Lib. mozarab. sacram.* (1912), p. 321.

***

Page 260. Je ne puis traiter ici la question de l'épiclèse. Je ne puis qu'indiquer deux points capitaux. 1° Il n'y a pas d'invocation consécratoire à l'Esprit saint dans le canon romain, et on ne peut pas prouver qu'il y en ait jamais eu. 2° L'épiclèse grecque, c'est-à-dire l'invocation au saint Esprit pour que par Lui soit opérée la consécration du pain et du vin, n'est pas ancienne et on ne peut la faire remonter plus haut que le milieu du IVe siècle. Je suis sur ces deux points en parfait accord avec J. A. Robinson, *art. cit.* plus haut (p. XIII) du *Guardian*.

***

Page 261. Aux textes cités de S. Ambroise, joignez *In. ps.* XXXVIII, *enarr.* 25 : « Et si nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris quando Christi corpus offertur, immo ipse offerre manifestatur in nobis cuius sermo sanctificat sacrificium quod offertur. »

***

Nous avons, p. 261-264, sur l'institution de l'élévation, adopté la théorie du P. Thurston. La critique faite de cette théorie par E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement* (1926), apporte ici une précieuse correction.

Il est acquis, et M. D. le confirme, que l'opinion, qui professait que la consécration du pain et du vin n'était effective qu'après la consécration du vin, était une opinion enseignée à Paris par Pierre le Chantre († 1197) : M. D. verse (p. 38) au débat un passage de sa *Summa de sacramentis* inédite, qui en apporte la preuve. On sait, grâce à la *Gemma ecclesiastica* de Girard le Cambrien († 1220) que cette opinion avait été partagée par Pierre le Mangeur † 1178) et par l'évêque de Paris, Maurice de Sully († 1196). Elle avait d'autres tenants : M. D. cite une Somme inédite, qui se réclame sur cet article de l'autorité de Pierre le Chantre et parle avec feu de quelques-uns (quidam) qui « presumptuose asserunt et sine omni auctoritate quod una confectio possit esse sine altera » (p. 40). L'auteur de cette Somme, que l'on croit être Robert de Courçon, fait allusion comme à un événement récent au concile de Paris qui condamna Evrard de Chateauneuf en 1201.

L'évêque de Paris, Eudes de Sully (1196-1208) intervient ici par un de ses statuts synodaux. Mais quel est le sens de ce statut?

L'évêque de Paris ne veut pas que les prêtres, dès qu'ils commencent le *Pridie*, tiennent l'hostie élevée de telle sorte qu'elle puisse être vue du peuple, mais qu'ils la tiennent devant leur poitrine jusqu'à ce qu'ils aient dit :

Ceci est mon corps, « *et tunc elevent eam ita quod possit ab omnibus videri* ». L'évêque interdit une pratique qui peut prêter à confusion, en laissant supposer que le pain est déjà le corps du Christ quand il ne l'est pas encore, et il en prescrit une autre qui est proprement l'élévation du corps du Christ. M. D. ne veut pas qu'il ait eu dessein de condamner l'opinion de Pierre le Chantre, qui était une pure opinion d'école, et l'opinion seulement de quelques-uns : en fait, il édictait une rubrique qui interdisait de montrer l'hostie au peuple avant qu'elle fût consacrée, et qui prescrivait de la lui montrer sitôt consacrée.

M. D. croit que cette élévation prescrite par Eudes de Sully lui a été inspirée par la dévotion à voir l'hostie qui se répandait alors. On avait foi que le fait de contempler l'hostie est une faveur, et que les demandes adressées à Dieu à cet instant sont le plus souvent exaucées. De cette dévotion on a un témoin dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre († 1232) de peu postérieure à 1215, où on lit : « Multorum petitiones exaudiuntur in ipsa visione corporis Christi », et ailleurs : « Sub utraque specie est totus Christus. Quo facto sacerdos elevat corpus Christi, ut omnes fideles videant et petant quod prosit ad salutem. » DUMOUTET, p. 18 et 49.

Il nous semble que cette dévotion populaire explique adéquatement l'institution d'Eudes de Sully.

Sur la génuflexion (p. 264) et son apparition tardive, voyez l'article du P. KRAMP, « Von der Kniebeuge vor der Eucharistie », *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1924, p. 154-160.

***

Page 270. Sur l'ange du sacrifice, et à propos de l'interprétation par nous maintenue, on pourra consulter M. DE LA TAILLE et A. D'ALÈS, « Le sacrifice céleste et l'ange du sacrifice », *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 218-243, spécialement p. 238, où le P. d'Alès écrit : « Avec quelque bonne volonté on peut inclure

dans cette désignation vague, *Angelus tuus,* le Seigneur des anges. Y sommes-nous réellement invités par la tradition littéraire et liturgique? A mon avis, cela reste douteux. » — A l'appui de notre interprétation, voyez S. Gregor. *Moral.* XXVIII, 1 : « (Scriptura) nunquam Patrem, nunquam Spiritum sanctum, et non nisi per incarnationis suae praedicationem Filium angelum vocat ». Rapprochez la vision de l'ange qui se tient « ex altera parte altaris » où l'évêque de Ravenne Jean († 433), récite les « canonica verba ». Agnell. *Lib. pontif.* 44 (éd. Holder Egger, p. 307).

***

Page 285. J'avais écrit que l'*Ordo romanus III* (IX^e^-X^e^ siècle) est le premier témoin du rite qui consiste à mettre dans le calice une partie de l'*oblatio* du jour. Ce rite est attesté par l'*Ordo romanus* de l'archichantre Jean, remis en honneur par Silva Tarouca, p. 199 : « Sacerdos post orationem dominicam, oratione subsecuta, accipiens oblationes, et ponit ipsas in patenam, et frangit modicum de ipsa oblatione, et mittit in calicem ter faciendo crucem, et dicit : Pax Domini sit semper vobiscum ».

***

Page 290. Sur l'*Amen* prononcé par le communiant, Hieronym. *Epistul.* LXXXII, 2 : « Si munera nostra absque pace offerre non possumus, quanto magis Christi corpus accipere! Qua conscientia ad eucharistiam Christi respondebo Amen, cum de caritate dubitem porrigentis? » Soulignez *munera offerre, eucharistiam porrigere.*

***

Page 292. On consultera G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces* (1923), p. 1-7, pour l'histoire ancienne de l'usage « utraquiste » et sur ses vestiges au XIV^e^ siècle et au XV^e^. Sur l'utra-

quisme hussite et protestant, *ibid.*, p. 7-35. L'auteur, p. 35 et suiv., relève les progrès de l'utraquisme chez les catholiques allemands au XVI^e^ siècle. En 1551, la question est portée à Trente au nom de l'empereur, p. 40. Le concile décide de s'en remettre au pape Pie IV, qui concède la communion du calice, 16 avril 1564, aux germaniques, p. 521-531. Mais la concession est abolie par la suite, en Bavière en 1571, en Autriche en 1584, en Bohême en 1621. Voir tout le copieux récit de Constant.

***

Page 294. LEROQUAIS, t. I, p. 82, note dans un sacramentaire du X^e^ siècle cette rubrique, qui provient d'un *Ordo romanus* évidemment : « Quando apostolicus duas missas celebrat una die, inter eas non lavat os nisi post officium. »

***

Page 321. L'usage du cierge de l'élévation est attesté dès la première moitié du XIII^e^ siècle. Il aurait pour raison, de permettre aux fidèles de voir le corps du Christ, au moment où à l'élévation on le leur montre. DUMOUTET, p. 59-60.

***

Le présent tirage (1927) diffère des précédents par des retouches ou corrections de détail, p. 7, 8, 10, 14, 17, 30, 45, 60, 66, 78, 79, 83, 86, 95, 101, 105, 118, 124, 128, 129, 135, 137, 139, 141, 150, 161, 170, 173, 190, 192, 193, 205, 210, 212, 216, 217, 220, 225, 226, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 246, 247, 250, 251, 252, 261, 267, 269, 270, 280, 282, 285, 294, 299, 315, 324.

LEÇONS
SUR LA MESSE

I

L'ORDINAIRE DE LA MESSE DU MISSEL ROMAIN

Le Missel Romain, c'est-à-dire le livre qui nous donne le texte des chants, des leçons, des prières, des rubriques de nos messes, a été publié officiellement par les soins du Saint-Siège sur la demande du concile de Trente. Le concile, en effet, avait mis dans son programme de réforme de l'Église une révision des livres liturgiques romains, en vue de les ramener à leur tradition la plus sûre, et de préparer ainsi l'unité liturgique par l'attrait d'une liturgie que ses origines faisaient plus vénérable qu'aucune autre, que sa pureté rendrait plus désirable, et que l'autorité qui l'éditait saurait défendre. Le concile n'aborda l'affaire du Missel qu'en 1562, en même temps que l'affaire du Bréviaire. L'entreprise était de longue haleine, et le concile touchait à sa fin : il dut renoncer à donner les éditions projetées, qu'il remit à la dili-

gence du Saint-Siège[1]. Le pape Pie IV (1559-1565) ne devait pas voir achever le travail, qui n'aboutit que sous Pie V, son successeur.

Le Missel Romain révisé fut publié par lui, avec en tête la bulle *Quo primum* qui lui donne sa date historique, 14 juillet 1570. Saint Pie V déclare avoir eu pour dessein de restituer le Missel dans sa norme ancienne (*ad pristinam sanctorum Patrum normam*), et vouloir que ce Missel restauré soit obligatoire dans toutes les Églises du monde chrétien (latin). Exception est faite seulement des Églises ou des ordres qui ont une liturgie propre approuvée par le Siège Apostolique ou justifiée par une coutume ininterrompue remontant à plus de deux cents ans. Cette sage exception a sauvé la liturgie d'Églises comme Milan, Lyon, Tolède, Braga, d'ordres comme les Chartreux et les Dominicains.

Le Missel Romain de 1570 est la première édition donnée par le Saint-Siège : d'autres suivront, sous Clément VIII, sous Urbain VIII. Le Missel Romain n'a pas été retouché depuis, abstraction faite des messes nouvelles qu'on a dû introduire pour des fêtes nouvelles dans le propre des saints.

*
* *

Le Missel Romain de 1570 n'était pas le premier Missel Romain imprimé, tant s'en faut. L'édition princeps remontait à 1474 et avait été donnée à

1. *Concil. Tridentin.* sess. XXV, 6 décembre 1563, décret *De indice librorum et catechismo, breviario et missali.* Voyez P. B. *Histoire du Bréviaire Romain* (1911), p. 299

Milan. Une société anglaise de bibliophiles et de liturgistes, la Henry-Bradshaw-Society bien connue, a eu la bonne pensée de réimprimer cette édition princeps[1], et d'y joindre, dans un volume complémentaire, une collation du Missel Romain de 1474 avec les quatorze éditions imprimées avant 1570, soit à Venise, soit à Paris, soit à Lyon[2]. Le titre complet du missel de 1474 est : *Incipit ordo Missalis secundum consuetudinem Romane Curie :* nous reparlerons de ce titre historique.

L'édition de la Henry-Bradshaw-Society a mis en lumière que, en ce qui concerne l'ordinaire de la messe, le missel de Pie V diffère du missel de 1474 par quelques minimes additions. — L'oraison jaculatoire *Per evangelica dicta deleantur nostra delicta,* que le prêtre prononce à voix basse en baisant le saint Évangile, manque au missel de 1474 et aux missels antérieurs à celui de 1570. Elle ne date pas de 1570 pour autant, car on en trouve d'analogues dans des manuscrits de l'ordinaire de la messe au XII^e^ siècle, au XIII^e^. — L'*Orate fratres* est fidèle en 1474 à la leçon *Orate pro me fratres,* qui se maintient dans tous les missels antérieurs à 1570 (sauf Venise 1505). — En 1474, la messe se termine par la bénédiction du prêtre, et c'est seulement après avoir donné la bénédiction que le prêtre récite à voix basse la prière *Placeat tibi sancta Trinitas,* qu'il achève en baisant l'autel. Le missel de Pie V a placé la prière *Placeat* et le baisement de l'autel avant la bénédiction. — La formule de la bénédiction varie

1. *Missale Romanum Mediolani* 1474, edited by Robert LIPPE (London 1899). Le volume complémentaire a paru en 1907.

2. Venise 1481, 1485, 1493, 1505, 1508, 1509, 1543, 1558, 1560, 1561. Paris 1515, 1530, 1540. Lyon 1516.

dans les missels antérieurs à celui de 1570, qui l'a fixée définitivement. — L'évangile de saint Jean n'est devenu de règle qu'avec le missel de 1570. Ce n'était pas cependant une innovation. L'usage de le réciter une fois la messe finie (*finita missa*) est signalé par Durand de Mende comme une dévotion que quelques-uns (*quidam*) veulent introduire, cela à la fin du XIII[e] siècle[1]. En 1502, l'*Ordo missae* publié par Burckard, d'ordre d'Alexandre VI, consacre déjà cette dévotion[2]. Le *Cérémonial des évêques* (publié par le pape Clément VIII, en 1600) fait du dernier évangile une prière que l'évêque récite à voix basse en quittant l'autel et en revenant à la sacristie.

A ces détails près, l'ordinaire de la messe était très fermement fixé à l'époque où s'imprima le missel de 1474, du moins l'ordinaire conforme à la coutume de la Cour de Rome, qui est un ordinaire que l'on voit apparaître dans les manuscrits au XIII[e] siècle. A défaut d'un inventaire intégral des missels manuscrits existant aujourd'hui dans les bibliothèques du monde, on peut consulter le précieux inventaire descriptif dressé par A. Ebner[3], des sacramentaires et

1. DURAND, *Rational.* IV, 24, 5. Encore Durand suppose-t-il que l'on peut dire soit l'évangile de saint Jean, soit quelque autre (euangelium sancti Ioannis *vel aliud*). En 1558, dans la congrégation générale qui précède l'élection du successeur de saint Ignace, les Jésuites émettent la résolution suivante : « De missa etiam et de eius ceremoniis actum est, et constitutum : ut sequeremur usum romanum, secundum rationem constitutionum, omisso psalmo *Iudica me Deus*, et in fine dicendo Evangelium Lucae *Loquente Iesu ad turbas*, vel *In principio erat Verbum*, pro uniuscuiusque devotione ». *Congreg. Gen. I, decret. ante elect.* 93. (Je dois ce texte très intéressant à une obligeante communication des PP. Brucker et Lebreton).

2. W. LEGG, *Tracts on the Mass* (1904), p. 168.

3. A. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter* (1896).

des missels conservés dans les bibliothèques d'Italie. On y pourra constater que, au XIII^e^ siècle, au XIV^e^, au XV^e^, appartiennent entre autres les missels conformes au type du missel imprimé en 1474, et portant en titre : *Incipit ordo Missalis secundum consuetudinem Romane Curie,* quelquefois *Romane Ecclesie.* Ce type et ce titre ne se rencontrent pas au XII^e^ siècle. Vers le même temps où se produisent ces missels de la Cour de Rome, on les voit adoptés par les Frères Mineurs. L'on a alors des missels portant en titre : *Incipit ordo Missalis Fratrum Minorum secundum consuetudinem Romane Curie,* quelquefois *Romane Ecclesie.* Cette adoption du missel de la Cour de Rome par les Mineurs persévère dans les manuscrits du XIV^e^ et du XV^e^ siècle, de même qu'on la voit s'étendre à d'autres ordres religieux, par exemple les Augustins, les Servites. Les Frères Prêcheurs, au contraire, suivent l'ordinaire de la messe en usage à Paris, que leur a donné leur maître général (1254-1264) Humbert de Romans (EBNER, p. 112), indice d'un temps où l'Université de Paris est, après Rome, l'autre pôle de l'Occident chrétien.

Il s'est donc produit pour le Missel Romain ce qui s'est produit pour le Bréviaire Romain : il a été adopté et il a été popularisé par les enfants de saint François, au XIII^e^ siècle. Et par Missel Romain nous entendons avant tout l'ordinaire de la messe. L'*Ordo* de la messe pontificale conforme à la coutume du Siège Apostolique est très fermement établi [1], autour

1. INNOCENT. III, *De sacro altaris mysterio,* prolog. : « Consuetudinem autem Apostolicae Sedis, non illam quam olim legitur habuisse, sed eam quam nunc habere dignoscitur, prosequendam pro-

de l'an 1200 : nous en avons une description et un commentaire plus autorisé qu'aucun autre dans le traité *De sacro altaris mysterio* du pape Innocent III (1198-1216), composé du temps où Innocent III n'était encore que le cardinal Lothaire, et sans doute pendant le règne de Célestin III (1191-1198). On remarquera que l'ordinaire décrit par le cardinal Lothaire n'est pas adéquat à l'ordinaire de la messe que les Mineurs ont emprunté à la Cour de Rome. Devenu pape, Innocent III a-t-il fixé cet ordinaire et est-il ainsi l'auteur du Missel Romain comme il l'est du Bréviaire[1] ? Ce point, qui reste problématique, vaudrait la peine d'être étudié : ce n'est pas le lieu ici.

*
* *

Les recherches d'Ebner, après celles de M. Delisle[2], ont établi que la période antérieure au x^e^ siècle (en fait, du VII^e^ siècle au IX^e^) est l'âge des sacramentaires, c'est-à-dire de livres manuscrits, quelquefois admirablement calligraphiés et décorés, qui ne contiennent de la messe que la partie de l'officiant, oraisons, préfaces, canon. Tout ce qui est chant, c'est-à-dire la partie du chœur, est contenu dans un livre à part, le *Liber gradualis* (on l'appelle aussi *Antiphonarius*, entendez *Antiphonarius missae*). Les leçons de l'épître et de l'évangile sont réunies dans deux

posui, quae disponente Domino ceterarum Ecclesiarum mater est et magistra ».

1. P. B. *Hist. du Brév. Romain*, p. 239-243.

2. L. DELISLE, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* (1886). Très importante la publication de V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* (1924).

livres eux aussi à part, l'épistolier et l'évangéliaire. Enfin, la description des gestes ou rites des saints mystères, et ensemble le cérémonial, est recueillie dans un livret auquel on donne le nom d'*Ordo :* nous en avons de tels qui nous viennent de Rome, la rédaction des plus anciens remontant au VIII^e^ siècle[1].

Cette distribution de la matière liturgique en quatre ou cinq gros livres séparés, suppose que la messe est une grand'messe, avec chœur, avec diacre et sous-diacre, et que le célébrant n'a besoin d'avoir sous les yeux que sa partie. Il n'en saurait aller de même à une messe privée ou messe basse. Il a dû exister dès le V^e^-VI^e^ siècle des *Libelli missae* ou livrets pour le prêtre célébrant une messe privée, livrets qui contenaient seulement quelques *missae cotidianae*[2].

Plus tard, les messes privées se multipliant, on fut amené à bloquer en un seul livre le contenu du sacramentaire, des lectionnaires, du *Liber gradualis*, et à y joindre les indications de gestes qui allaient prendre le nom de rubriques : on eut ainsi des livres que l'on appela des missels complets, *Missalia plenaria, Missalia plena*. On continua de faire des sacramentaires au XI^e^ siècle encore et au XII^e^, mais à partir du X^e^ on entre dans la période des *Missalia plena*[3]. Ce n'est pas à dire que ces *Missalia plena,*

1. On trouvera les *Ordines romani* dans le tome LXXVIII, p. 973-1372, de la *Patrolog. lat.* qui reproduit l'édition de Mabillon (1689).

2. EBNER, p. 359. Les feuillets palimpsestes auxquels on doit les sept messes gallicanes publiées par Mone (1850), ont pu former un *libellus* de ce genre, qui serait du VII^e^ siècle et nous viendrait d'Auxerre. Dom WILMART, « L'âge et l'ordre des messes de Mone », *Revue bénédictine*, 1911, p. 390. DELISLE, p. 81-83.

3. Le pape Léon IV (847-855), dans une soi-disant instruction au

qui abondent dans nos bibliothèques, au XI^e^-XII^e^ siècle, aient été constitués sur un modèle uniforme : destinés à l'usage privé, ils furent le plus souvent compilés d'après le besoin de chacun, plus ou moins complets, tantôt se rapprochant du type du sacramentaire pur, tantôt du vrai *Missale plenum*. On comprend que d'Église à Église, de pays à pays, entre le IX^e^ siècle et la fin du XII^e^, plus d'une variété ait pu se produire, variété de détails dans une unité qui s'était faite à l'époque carolingienne par l'unanime adoption de la liturgie romaine dans tout l'Occident (l'Espagne mise à part, qui ne s'y rallia qu'au XI^e^ siècle).

La liturgie romaine, telle qu'elle s'est répandue dans l'Occident carolingien, a pour base les livres grégoriens, et avant tout le Sacramentaire Grégorien, que nous possédons encore[1], et qui, s'il n'est pas tel quel du pape saint Grégoire, contient du moins le sacramentaire romain envoyé à Charlemagne par le pape Hadrien entre 784 et 791. Ce sacramentaire, qui fut la norme de la liturgie romano-carolingienne à la fin du VIII^e^ siècle, comprenait : 1° l'ordinaire de la messe (*Qualiter missa romana celebratur*) ; 2° les oraisons, préfaces, et autres parties variables, récitées ou chantées par l'officiant, à tous les jours de fête ou de station, y compris les fêtes de saints, et ainsi

clergé de Rome (JAFFÉ, 2639), écrit : « Missale plenarium et lectionarium et antiphonarium unaquaeque ecclesia habeat ». M. Edm. BISHOP, *Liturgica Historica* (1918), p. 25, tient ce document pour gallican, et pas antérieur à la fin du VIII^e^ siècle.

1. La Henry-Bradshaw-Society en a fait donner une édition, H. A. WILSON, *The gregorian Sacramentary under Charles the Great* (1915). — H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* (1921). — Migne, t. LXXVIII, p. 25-214, reproduit l'édition des Mauristes (1705) et les notes de l'édition de Dom MÉNARD (1642).

pour tout le cours de l'année ecclésiastique, à commencer par Noël ; 3° les prières d'ordination, de dédicace... Mgr Duchesne[1], qui propose de restituer de la sorte le contenu du sacramentaire du pape Hadrien, a soin de noter que ce sacramentaire était disposé pour l'usage romain tel qu'on l'observait à Rome : c'était « un sacramentaire essentiellement stational ». On comprend que le sacramentaire (*sacramentorum libellus*) ainsi conçu ait dû, pour servir aux Églises carolingiennes, s'annexer nombre de textes (romains tout de même) en plus de ceux de la liturgie papale des grands jours. Ces suppléments, dont le principal est d'Alcuin, ont à peu près doublé le contenu du sacramentaire du pape Hadrien[2].

Antérieurement à l'établissement par Alcuin et l'imposition par Charlemagne de ce sacramentaire destiné à unifier et à codifier la liturgie carolingienne en conformité avec la liturgie du pape, nombre d'Églises franques avaient déjà spontanément pratiqué la liturgie romaine. Elles avaient pour texte un *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli,* que nous possédons encore, c'est le Sacramentaire dit Gélasien[3], dont le manuscrit le plus ancien qui en subsiste est du VIIe siècle et a été

1. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne* (1889). Je cite l'édition de 1898.

2. M. Bishop, p. 63-67, croit retrouver un spécimen du sacramentaire envoyé par le pape Hadrien dans le sacramentaire de Hildoard évêque de Cambrai (790-816). Dans l'édition Wilson, le sacramentaire envoyé de Rome va de la page 1 à la page 143. Ce qui suit (p. 145 et suiv.) porte en tête la *Praefatiuncula* (Incipit : *Hucusque praecedens sacramentorum libellus a beato papa Gregorio constat esse editus...*), qui ne porte pas le nom d'Alcuin, mais qui est de lui.

3. H. A. Wilson, *The gelasian Sacramentary* (1894). — Migne, t. LXXIV, p. 1055-1244 reproduit l'édition de Muratori (1748).

copié pour l'abbaye de Saint-Denis[1]. Le Sacramentaire Gélasien, encore qu'il ait « subi plus d'une retouche dans le sens gallican », au jugement de Mgr Duchesne représenterait la liturgie romaine aussitôt après le pape saint Grégoire. Il serait, selon M. Bishop, substantiellement le missel romain du VIe siècle, l'œuvre authentique du pape Gélase (492-496) et de ses successeurs.

Nous prendrons pour point de départ de notre présente investigation l'ordinaire de la messe tel que le donne le Sacramentaire Grégorien, tel que le commentent les plus anciens *Ordines romani,* c'est-à-dire la messe romaine du VIIIe siècle. En comparant cet ordinaire du VIIIe siècle avec celui du Missel Romain de 1474, nous allons voir se détacher les éléments introduits dans la célébration de la messe romaine entre le IXe siècle et le XVe, plus précisément entre le IXe et le XIIe.

*
* *

Mettons tout de suite à part deux pièces dont l'histoire est bien connue, le *Gloria in excelsis* et le *Credo :* ces deux chants, qui ont tant de relief dans nos messes solennelles d'aujourd'hui, sont entrés tard dans l'ordinaire de la messe.

Le *Gloria in excelsis* à Rome, importé d'Orient, fut primitivement réservé à la première des trois messes de Noël, où sa place est tout indiquée; au début du VIe siècle, le pape Symmaque l'accorda à

1. C'est le ms. *Regin.* 316 du Vatican. Ebner, p. 238-239. Bishop, p. 38-61.

tous les dimanches et aux fêtes de martyrs[1]. Dans l'*Ordo romanus I* (VIII[e] siècle), le chant du *Gloria in excelsis* est réservé à la messe du pape, et un autre *Ordo* romain du même temps (l'*Ordo* de Saint-Amand) interdit aux prêtres de dire le *Gloria in excelsis* sinon à la messe de la vigile de Pâques et le jour de la première messe qu'ils célèbrent dans le titre (c'est-à-dire l'église paroissiale romaine) pour lequel ils ont été ordonnés. Le Sacramentaire Grégorien (éd. WILSON, p. 1) note que le *Gloria in excelsis* est propre à la messe des évêques, et que les prêtres n'y ont droit que le jour de Pâques. La liturgie romaine transplantée en pays germaniques s'affranchit de ces restrictions : Bernold de Constance (l'auteur du petit traité liturgique intitulé *Micrologus*) nous apprend, à la fin du XI[e] siècle, qu'évêques et prêtres récitaient communément le *Gloria in excelsis,* usurpation signalée et défendue déjà par Berno († 1048) abbé de Reichenau, comme un usage des Eglises gallicanes et mozarabes[2].

L'introduction du *Credo* dans la messe romaine est attribuée au pape Benoît VIII (1012-1024). Cette innovation aurait été suggérée par l'empereur Henri II, qui exprima son étonnement, à l'occasion de son couronnement (14 février 1014), qu'on ne

1. Nous devons cette information au *Liber pontificalis*, t. I, p. 263, de l'édition de M[sr] Duchesne (1886). Je n'apprends à personne que le *Lib. pontif.* que nous citerons à maintes reprises, est, pontificat par pontificat, la chronique des papes.

2. Voyez A. FORTESCUE, *The Mass, a study of the Roman Liturgy* (1912), p. 239-244. THALHOFER-EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik* (1912), t. II, p. 56-62. — On peut toujours utilement renvoyer au classique P. LEBRUN, *Explication... de la Messe* (1726), et à l'instructif, mais moins sûr, Dom Claude DE VERT, *Explication... des cérémonies de l'Eglise* (1706).

chantât pas le *Credo* à Rome, alors qu'on le chantait en Allemagne. Les Romains lui répondirent avec esprit que Rome n'était jamais tombée dans l'hérésie, et n'avait donc pas besoin de chanter le *Credo*. Le pape Benoit VIII n'en accéda pas moins au désir du saint empereur, si nous en croyons le récit du germanique Berno de Reichenau. L'usage de chanter le *Credo* après l'évangile, attesté par Walafrid Strabon († 849) « *apud Gallos et Germanos* », remonterait à la condamnation de Félix d'Urgel et d'Elipandus par le concile de Francfort de 794[1].

Le *Gloria* et le *Credo* n'ont pas été octroyés pour autant à toutes les messes. Du fait qu'elles n'ont ni l'un ni l'autre de ces chants en surcharge, les messes des féries de carême ont préservé plus purement les lignes de la liturgie romaine.

L'ordinaire de la messe contient d'autres éléments de date tardive. Nous signalerons d'abord les prières qui précèdent l'introït et que le prêtre récite à mi-voix au pied de l'autel, prières de préparation du prêtre à la messe, du prêtre en quelque sorte abstrait de l'assistance, sinon de ses ministres. Innocent III mentionne le psaume *Iudica me* et le *Confiteor* récités au moment où le célébrant arrive à l'autel (II, 13). Dans un missel franciscain du XIII^e^ siècle décrit par Ebner (p. 313-317) on lit :

1. Fortescue, p. 285-289, Thalhofer-Eisenhofer, t. II, p. 100-103. Chez les Grecs, l'usage de réciter le *Credo* de Nicée à la messe remonte à l'évêque d'Antioche Pierre le Foulon, au V^e^ siècle. On oublia ensuite que cette innovation était dirigée contre le concile de Chalcédoine.

Quando presbyter parat se ad celebrandum missam secundum consuetudinem Romane Curie, dicat hos psalmos : Ps. *Quam dilecta.*

Paratus autem intrat ad altare dicens : *Introibo ad altare Dei.*

Deinde facit confessionem.

Exhinc dicit capitula : *Deus tu conversus. Aufer.*

Postea inclinatus dicit hanc orationem : *Oramus te.*

Qua completa ascendit ad altare deosculans illud.

On peut remonter plus haut. Au XI^e^ siècle déjà et au XII^e^, on relève dans les manuscrits que le célébrant dit le psaume *Iudica me* (avec l'antienne *Introibo*), il le dit en allant à l'autel, en entrant à l'autel, en approchant de l'autel, — « *Cum accedit ad altare* » (XII^e^ siècle, EBNER, p. 306), « *Cum vadit ad altare* » (XII^e^ siècle, p. 296), « *Dum ingreditur ad altare* » (XI^e^ siècle, p. 297), « *In inceptione processionis* » (XIII^e^ siècle, p. 354). « *Paratus autem venit ad altare dicens...* », écrit Bernold de Constance du *Iudica* et de son antienne. Ailleurs (XII^e^, XIII^e^ siècle, p. 345), on marque que psaume et antienne se disent en sortant de la sacristie, « *dum procedunt de secretario* ». On comprend après cela que, à la messe solennelle de la vigile de la Pentecôte, le célébrant ne récite pas le psaume *Iudica* et son antienne, puisqu'il n'a pas eu à venir de la sacristie à l'autel. Le psaume et son antienne n'appartiennent pas à la messe, mais sont une prière avant la messe. Un *Ordo missae* du XI^e^-XII^e^ siècle (p. 336) laisse supposer que le prêtre dit le psaume et son antienne seul et sans que personne alterne les versets avec lui : « *Quando ingreditur ad altare sub silentio dicat sacerdos...* ». Notez bien : *sub silentio,* le prêtre dit ces prières en silence.

Cet *Ordo missae* du XI^e^-XII^e^ siècle (le manuscrit paraît venir d'un couvent d'Ombrie) ne parle pas de réciter le *Confiteor*. Toutefois le *Confiteor* est communément récité, dès le X^e^ siècle, encore que la formule en soit souvent assez différente de celle que la Cour de Rome et les Mineurs ont adoptée. Innocent III demande que la confession soit formulée *in genere,* pas *in specie :* on ne doit pas spécifier ses fautes, comme font certains mal à propos, « *ut quidam minus provide faciunt* » (II, 13)[1]. A la messe de la vigile de la Pentecôte, où le célébrant ne récite pas le psaume *Iudica,* il récite le *Confiteor*. De même aux messes des féries du temps de la Passion, et aux messes pour les défunts.

La préparation du prêtre s'achève par la belle oraison *Aufer a nobis,* oraison romaine fort ancienne, car on la trouve déjà dans le Sacramentaire dit Léonien[2], un témoin de la liturgie romaine du V^e^-VI^e^ siècle. Le Sacramentaire Léonien (éd. Feltoe, p. 127) et le Gélasien (éd. Wilson, p. 15) donnent notre oraison dans la forme que voici :

1. L'*Ordo* du sacramentaire de Ratoldus, abbé de Corbie († 986), publié par Dom Ménard (*P. L.* t. LXXVIII, p. 239-245), ne parle pas du psaume *Iudica* (il s'agit, il est vrai, de la messe pontificale), mais il a une formule de confession à dire au pied de l'autel et dans laquelle le célébrant s'accuse *in specie* de tous les péchés qu'un vivant peut commettre ! Sur ce sacramentaire, voyez Delisle, p. 188-190. Leroquais, t. I, p. 79-81.

2. Ce sacramentaire (Vérone, Chapitre, ms. 85, VII^e^ siècle, Ebner, p. 286-287), auquel on a voulu donner à tort le nom du pape saint Léon, est un recueil de messes romaines, voire papales. On peut penser que ce recueil a été constitué à Rome entre la fin du V^e^ siècle et la première moitié du VI^e^. Il est malheureusement mutilé et ne nous donne pas le texte du canon romain. On trouvera le Sacramentaire Léonien dans *P. L.* t. LV, p. 21-158 qui reproduit l'édition de Bianchini (1735), et dans C. L. Feltoe, *Sacramentarium Leonianum* (1896).

Aufer a nobis, Domine, quaesumus, iniquitates nostras, ut ad sancta sanctorum puris mereamur sensibus introire. Per.

Sensibus est une leçon de valeur. Le Sacramentaire Grégorien n'avait pas fait un sort à cette collecte : la dévotion lui en a fait un et nous vaut de la retrouver dans les prières du prêtre au moment où il monte à l'autel. En baisant l'autel, le prêtre est invité à penser aux reliques qui sont scellées dans la pierre consacrée, il dit la prière :

Oramus te, Domine, per merita sanctorum tuorum quorum reliquiae hic sunt et omnium sanctorum, ut indulgere digneris omnia peccata mea. Amen.

Cette prière, inconnue du Sacramentaire, soit Léonien, soit Gélasien, soit Grégorien, bien inférieure de style à la collecte *Aufer a nobis,* se rencontre sporadiquement dans des missels du XI^e^ et du XII^e^ siècle. Notez *peccata mea,* tandis que la collecte romaine dit *iniquitates nostras :* dans le style romain ancien l'officiant prie toujours au pluriel.

Le baiser donné à l'autel est un geste romain, qui a sa place déjà au VIII^e^ siècle dans la messe du pape décrite par l'*Ordo romanus I.* Nous saisissons ici une caractéristique de l'évolution liturgique : au VIII^e^ siècle, à Rome, le geste se suffit à lui-même, tandis que, au XI^e^ siècle, le geste s'accompagne d'une formule. Cet esprit nouveau nous aidera à comprendre plus d'un élément introduit par le Moyen Age non romain dans l'ordinaire de la messe.

***

A ce même Moyen Age non romain nous devons

les prières qui suivent l'*Agnus Dei* et sont la préparation du prêtre à la communion, à sa communion, ou accompagnent cette communion. Ces prières forment un groupe de dix prières, qui, dans cet ordre et (de peu s'en faut) avec le texte reçu, figurent déjà dans le missel des Mineurs et de la Cour de Rome, au XIII^e^ siècle (EBNER, p. 317). Innocent III ne les mentionne pas à la messe pontificale qu'il décrit[1].

Domine Iesu Christe qui dixisti.
Domine Iesu Christe fili Dei.
Perceptio corporis tui.
Panem caelestem accipiam.
Domine non sum dignus.
Corpus Domini nostri.
Quid retribuam Domino.
Sanguis Domini nostri.
Quod ore sumpsimus.
Corpus tuum Domine quod sumpsi.

Une seule de ces prières s'exprime autrement qu'à la première personne du singulier, c'est la prière *Quod ore sumpsimus,* c'est que cette prière est ancienne et de style et d'origine : elle est une oraison *post communionem* que l'on trouve dans le Sacramentaire Léonien (FELTOE, p. 69), d'où elle a passé

1. Toutefois, en appendice au traité *De sacro altaris mysterio*, est reproduit le canon de la messe, où, à la suite de l'*Agnus Dei*, figurent, d'abord, une prière intitulée *Oratio ad Patrem* (Domine sancte Pater omnipotens aeterne Deus, da mihi...) ; puis, une *Oratio ad filium* (Domine Iesu Christe fili Dei) ; évidemment, le célébrant se communie en disant *Corpus Domini nostri ;* enfin le *Quod ore sumpsimus*. (Je mentionne l'appendice en question, inédit, d'après le ms. *B. N. lat.* 15737, du XIII^e^ siècle.)

dans le Gélasien (Wilson, p. 47) et le Grégorien (Wilson, p. 44) :

Quod ore sumpsimus, Domine, mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum. Per.

Telle est la leçon des sacramentaires, qui omettent *pura* devant *mente,* donnant ainsi aux antithèses plus de symétrie[1].

Le *Domine non sum dignus* est une ingénieuse et pieuse adaptation de la réponse du centurion de Capharnaüm au Sauveur (*Mat.* VIII, 8). Le *Panem caelestem* et le *Quid retribuam* une adaptation du psaume *Credidi* (CXV, 12).

L'oraison *Corpus tuum Domine quod sumpsi,* qui accompagne les ablutions, est de beaucoup plus auguste que le geste. Elle n'est pas romaine de style, car le célébrant s'y exprime au singulier (*sumpsi, potavi, meis, me*), et sa prière s'adresse au Christ, non à Dieu par le Christ, comme c'est la règle à Rome. En fait, cette oraison est une postcommunion gallicane, que l'on retrouve à peine démarquée

1. Cette oraison *Quod ore*, comme prière du prêtre après la communion, apparaît dès la seconde moitié du IX^e^ siècle (Leroquais, t. I, p. 41), et elle devient fréquente au XI^e^ (p. 127, 131, 140).

L'oraison *Domine Iesu Christe fili Dei* est signalée dans la seconde moitié du IX^e^ siècle (p. 41, 49), puis couramment au XI^e^ (p. 122, 127, 149, 162, 171, 176, 183). Au contraire, l'oraison *Domine Iesu Christe qui dixisti* apparaît seulement au XII^e^ (p. 221, 225).

L'oraison *Perceptio corporis tui* est signalée au XI^e^ (p. 122, 140, 156). De même, l'oraison *Corpus tuum* (p. 122, 176, 183). De même *Quid retribuam* (p. 164).

Le *Domine non sum dignus*, au XII^e^ (p. 206, 237). De même, *Corpus Domini nostri* (p. 206), et *Sanguis Domini nostri* (p. 237).

On me pardonnera de renvoyer à mon étude *Jean d'Avranches liturgiste*, qui sert d'introduction à l'édition donnée par M. Delamare du *De officiis ecclesiasticis* (Paris 1923). On y verra que Jean d'A. (il écrit vers 1065) ne prescrit encore aucune des prières de dévotion qui s'introduisent de son temps dans l'offertoire et autour de la communion.

dans le sacramentaire gallican d'Autun (VII[e] siècle)[1].

Nos trois prières avant la communion ne sont pas davantage romaines de style et pour les mêmes raisons. Elles n'en sont pas moins toutes trois d'une inspiration sobre et émouvante. La première contient un rappel de la prière pour l'Église exprimée dans le *Te igitur* : « ... *eamque secundum voluntatem tuam pacificare et coadunare digneris* », en effet, est une réminiscence de « ... *quam pacificare... et adunare digneris* ». L'invocation : « *Ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae* » est un admirable trait. Le vœu de la paix n'a pas nécessairement de lien avec le baiser de paix, non plus que le vœu semblable qui se lit dans le *Libera nos quaesumus* ou dans le *Hanc igitur*. Dans la seconde prière, le prêtre demande au Christ, qui par sa mort a vivifié le monde, de le purifier, lui prêtre, de ses iniquités, de l'attacher aux commandements divins, de ne pas permettre qu'il se sépare de son Sauveur (réminiscence d'une parole de l'apôtre saint André dans sa *Passion*)[2]. Dans la troisième enfin, le prêtre s'accuse une dernière fois et demande que le corps du Christ auquel il va communier, quoique indigne, ne soit pas sa condamnation (réminiscence d'une pensée de saint

1. *Missale gothicum* (Sacramentaire d'Autun), 78 : « Post communionem. Corpus tuum, Domine, quod accepimus et calicem tuum quem potavimus, haereat in visceribus nostris : praesta, Deus omnipotens, ut non remaneat macula, ubi pura et sancta intraverunt sacramenta. Per ». — Nous citerons les sacramentaires gallicans tels qu'ils sont reproduits au t. XCII de la *Patr. lat.* d'après Mabillon (1685).

2. L'oraison *Domine Iesu Christe fili Dei vivi* est attribuée parfois à saint Augustin, attribution sans vraisemblance. On signale cette oraison déjà dans le *De psalmorum usu* d'Alcuin (*P. L.* t. CI, p. 508).

Paul), mais la protection de son âme et de son corps, le remède aussi. Ces trois belles prières sont des actes avant la communion qui rappellent telle *apologia sacerdotis* de la liturgie gallicane[1].

Il est clair que l'*Ite missa est* finit la messe, et ainsi en est-il à la messe papale du VIII^e^ siècle, où, l'*Ite missa est* ayant été prononcé par un diacre, le pontife quitte l'autel et gagne le *secretarium*. Sur son passage, les évêques et les prêtres lui disent : *Iube, domne, benedicere*. Le pape répond : *Benedicat nos Dominus*. Et ils répondent : *Amen*. Cette bénédiction fut longtemps réservée aux évêques, puis il arriva que les prêtres la donnèrent aussi, sous prétexte que le peuple la demandait : cette usurpation était générale, au moins en pays germaniques, au début du XII^e^ siècle, si nous en croyons Bernold de Constance, mais au XIII^e^ siècle l'usage variait encore de pays à pays. Le P. Lebrun cite un ordinaire des Frères Prêcheurs, de l'an 1254 [2], dont une rubrique énonce que le prêtre donne la bénédiction si c'est l'usage local : « *Si consuetudo patriae fuerit, et extranei affuerint hoc expectantes, det benedictionem secundum modum patriae* ». Les Frères Mineurs, au XIII^e^ siècle, la donnent : leur ordinaire (EBNER, p. 317) la place après l'*Ite missa est* et avant le *Placeat*, sans lui assigner de formule.

La prière *Placeat* est l'épilogue de toute la messe : avant de baiser l'autel et de le quitter, le prêtre dit

1. BISHOP, p. 138.
2. J'en ai retrouvé des extraits dans les papiers du P. Lebrun, B. N. *Latin*. 16815, fol. 69-101.

à voix basse cette invocation à la Trinité, qui rappelle le *Suscipe sancta Trinitas* de l'offertoire :

Placeat tibi, sancta Trinitas, obsequium servitutis meae, et praesta ut sacrificium quod oculis tuae maiestatis indignus obtuli tibi sit acceptabile, mihique et omnibus pro quibus illud obtuli sit te miserante propitiabile. Per.

Ici encore le prêtre prie en son nom personnel (*meae, mihi, obtuli*). Nous aurons l'occasion de voir que le mot *servitus* désigne le ministère du prêtre ou de l'évêque qui célèbre. Invoquer la Trinité n'est pas du style romain des oraisons. Entré dans l'ordinaire de la Cour de Rome et des Mineurs, le *Placeat* se rencontre déjà au IX^e^ siècle [1]. Ebner le signale dans un missel du XI^e^ siècle (p. 299) où il est marqué comme une prière après la messe : « *Postquam finita fuerit missa : Placeat...* ».

*
* *

Les prières que nous venons de passer en revue, entrées dans l'ordinaire de la messe après le IX^e^ siècle, forment trois zones : la zone qui précède l'introït, la zone qui se place entre l'*Agnus Dei* et l'antienne de la communion, la zone qui suit l'*Ite missa est*. Une dernière zone, moins aisée à éclairer, est celle qui se place entre l'antienne de l'offertoire et la secrète : c'est l'offertoire. Abstraction faite des

1. Leroquais, t. I, p. 31.

prières de l'encensement, on trouve là un groupe de neuf prières, qui dans le Missel de 1474 sont distribuées dans leur ordre définitif :

Suscipe sancte Pater.
Deus qui humanae.
Offerimus tibi.
In spiritu humilitatis.
Veni sanctificator.
Lavabo.
Suscipe sancta Trinitas.
Orate.
Suscipiat.

On trouve ces mêmes prières (à l'exception du *Lavabo*) et dans ce même ordre, au XIII^e^ siècle, dans l'ordinaire des Mineurs (Ebner, p. 314). Innocent III, qui décrit, il est vrai, la messe pontificale, ne mentionne (sauf l'*Orate*) aucune d'elles, et suppose que l'offertoire est pour le célébrant un temps de silence (II, 54). Ce qui confirme bien l'opinion que ces prières appartiennent à l'ordinaire de la messe privée. Bernold de Constance (*Microl.* 11) ne connaît que le *Veni sanctificator* et le *Suscipe sancta Trinitas,* qu'il place « *post offerendam ante secretam* », en notant que la liturgie romaine ne les a point.

On peut lire, dans l'*Ordo missae* des Mineurs déjà cité (Ebner, p. 314), que l'offertoire s'ouvre par l'ablution des mains du célébrant (passons sur l'ablution que nous retrouverons plus tard), et qu'aussitôt le célébrant reçoit du diacre la patène et l'hostie (*patenam cum oblata*), qu'il offre, en disant l'oraison *Suscipe sancte Pater*. Cette offrande de l'hos-

tie sur la patène est un geste nouveau : le geste apparaît au XI^e^ siècle, la prière *Suscipe sancte Pater* aussi (EBNER, p. 309). Mais elle est rare encore à cette époque, et souvent elle a pour substitut la prière *Suscipe sancta Trinitas* (p. 300, 322, 337). Ces deux prières sont sans doute des prières de rechange (p. 340).

Le *Suscipe sancte Pater* n'est pas une prière romaine de style, dès là que le célébrant s'y exprime à la première personne du singulier (*ego, offero, Deo meo, peccatis meis, mihi proficiat*). On la signale, au IX^e^ siècle, dans le *Liber precationum* de l'empereur Charles le Chauve, où elle est donnée comme une prière pour l'offrande (*Oratio quando offertis ad missam pro propriis peccatis et pro animabus propinquorum vel amicorum*)[1]. L'expression « *hanc immaculatam hostiam* » s'entend des simples oblats : dans la prière *Supra quae* du canon elle est, en effet, appliquée au sacrifice de Melchisédech.

Le *Suscipe sancta Trinitas* n'est pas davantage de style romain, car dans la liturgie romaine les oraisons ne s'adressent pas à la Trinité[2], mais en principe à Dieu le Père. Dans un missel du XI^e^ siècle (EBNER, p. 340), la rubrique porte que le *Suscipe sancta Trinitas* est prononcé par le célébrant au moment où il reçoit les offrandes des fidèles (*quando accipit oblationes singulorum*). Soit dans le texte reçu, soit dans une rédaction plus brève, il se rencontre fréquemment au XI^e^ siècle et au XII^e^ en

1. FORTESCUE, p. 305. Sur le *Liber precationum*, Dom LECLERCQ, art. « Charles le C. », p. 865, du *Dictionn.* de Dom CABROL.

2. On rencontre des invocations à la Trinité dans quelques rares formules du *Sacramentarium gallicanum* ou Missel de Bobbio (VII^e^ siècle).

tête de l'offertoire, et il est marqué comme devant être dit avant qu'on n'étende le corporal sur l'autel (p. 296, 306, 309, 337) : il a donc été d'abord une oraison d'offrande et c'est bien en effet ce que suggère son texte[1]. Il est clair, en effet, que l'*oblatio* que nous demandons à la sainte Trinité d'agréer, n'est pas le corps et le sang du Sauveur, pas plus que ce corps et ce sang ne servent à honorer les saints. Les difficultés que l'on a faites au texte du *Suscipe Sancta Trinitas* s'évanouissent, dès là que l'*oblatio* qu'elle offre est le pain et le vin apportés par les fidèles.

Déplacé du seuil de l'offertoire, reculé après l'oblation de la patène et du calice, après le *Lavabo*, n'accompagnant d'ailleurs aucun geste, le *Suscipe sancta Trinitas* est une sorte de secrète pour tous les temps, que le missel de 1570 aurait pu sacrifier.

L'*Ordo romanus II* (IX^e^ siècle) est le plus ancien témoin de l'*Orate fratres*. Le pontife fait son offrande personnelle, il descend de son siège et va poser sur l'autel son pain, tandis que l'archidiacre pose à droite de ce pain le calice : tout cela en silence. Telle est la liturgie décrite déjà dans l'*Ordo romanus I*. Et voici ce qu'y ajoute l'*Ordo romanus II* : le pontife, son offrande une fois faite, se tourne vers le peuple et lui dit : *Orate*. Rien que cet *orate* serait un indice que la prière qui commence ainsi n'est pas romaine, car à Rome on dirait : *Oremus*. Mais la signification de

1. DELISLE, p. 107, donne tiré d'un sacramentaire de Sens (aujourd'hui à Stockholm), IX^e^ siècle, le texte d'une variante du *Suscipe sancta Trinitas*, intitulée *Memoria imperatoris* et débutant ainsi : « Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offerimus pro imperatore nostro ILLO, et sua venerabili prole, et statu regni Francorum, PRO omni populo christiano, et pro eleemosinariis nostris, etc. »

l'*Orate* est claire : c'est la formule dont le pontife accompagne le geste par lequel il fait sa propre offrande.

L'*Orate* se rencontre dans les missels dès le XI^e^ siècle, et le plus souvent ainsi libellé (EBNER, p. 301) :

Orate fratres (karissimi) pro me peccatore, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum patrem omnipotentem.

Le mot *sacrificium*, comme toujours dans les secrètes, désigne la matière du sacrifice, le pain et le vin. L'*Orate* est devenu une sorte d'invitatoire annonçant la secrète.

Le peuple répond à l'*Orate* par le *Suscipiat*, qui n'est pas davantage romain de style. On trouve le *Suscipiat*, avec sa rédaction actuellement reçue, déjà au XI^e^ siècle. On le trouve aussi dans des rédactions sensiblement différentes (EBNER, p. 306, 310, 329, 346), du XI^e^ au XIII^e^ siècle. Le *Suscipiat* reçu s'est répandu grâce aux Mineurs (EBNER, p. 314). Dans l'ordinaire de la messe des Frères Prêcheurs, l'*Orate* n'est accompagné d'aucune réponse. Et, chose curieuse, il en va de même de l'*Orate* à la messe dite des présanctifiés le vendredi saint. Innocent III (II, 60), qui mentionne l'*Orate*, ne mentionne pas le *Suscipiat*. Ces variations sont un indice que le *Suscipiat* est moins ancien que l'*Orate*.

Dès là que la présentation de l'hostie sur la patène s'accompagnait du *Suscipe sancte Pater*, la symétrie voulait que la présentation du calice eût aussi une prière : on eut l'*Offerimus tibi Domine calicem*. Cette formule n'appartient pas à la tradition des sa-

cramentaires romains. Elle se rencontre dans les missels au XI^e^ siècle, au XII^e^, au XIII^e^, quelquefois dans une rédaction différente du texte reçu (EBNER, p. 333).

La prière qui accompagne l'infusion du vin et de l'eau dans le calice est de pur style romain :

Deus, qui humanae substantiae dignitatem [et] mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti, da nobis [quaesumus] *per huius aquae et vini mysterium* eius divinitatis esse consortes qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps *Iesus Christus filius tuus Dominus noster*. Qui tecum [1].

Elle est prise, en effet, au Sacramentaire Grégorien (WILSON, p. 13), où elle est au nombre des oraisons de Noël, et elle se retrouve dans le Gélasien et le Léonien. Elle s'est alourdie dans le Missel par l'introduction de *per huius aquae et vini mysterium* et de *Iesus Christus filius tuus Dominus noster*. Elle est d'ailleurs rare dans les missels, encore qu'on la rencontre dès le XI^e^ siècle. Cette rareté s'explique par le fait que le calice était dans beaucoup d'Églises apporté garni sur l'autel, que dans d'autres Églises on avait pour l'infusion du vin et de l'eau dans le calice une formule ou antienne, qui se rencontre déjà au XI^e^ siècle (elle est conservée dans le rite de Lyon) :

De latere Domini nostri Iesu Christi exivit sanguis et aqua, *etc.*

Disposer le pain et le vin sur l'autel, à cela se réduisait le rite dans la messe papale du VIII^e^ siècle.

[1]. Nous mettons en italiques les mots que le texte de nos missels a de plus que le texte des sacramentaires, et entre crochets ceux que nos missels ont omis.

La liturgie postcarolingienne, qui a laissé disparaître l'offrande des assistants, a insisté dans les prières autour du pain et du vin sur l'idée d'offrande, jusqu'à faire de l'offertoire une sorte d'anticipation du canon, et si bien que des liturgistes considéreront l'offertoire comme un petit canon (*canon minor*)[1]. Écartons toute équivoque verbale, l'offertoire ne traite que la matière de ce qui sera le sacrifice. La pure liturgie romaine, dans ses secrètes, ne pense qu'au pain et au vin de l'offrande quand elle parle de sacrifice.

La prière *In spiritu* est une antienne composée de versets de Daniel (III, 39-40). Adopté par la Cour de Rome et les Mineurs au XIII^e^ siècle, l'*In spiritu* se rencontre dans les missels au XI^e^ siècle déjà, mais il est rare. Ebner (p. 309) en cite une formule plus étoffée prise à un manuscrit du XI^e^-XII^e^ siècle :

Tunc (sacerdos) ordinat oblationem super corporale in modum crucis dicens : In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur, Domine, a te, et sic fiat sacrificium nostrum et obsequium servitutis nostre, ut a te suscipiatur et placeat tibi, quia non est confusio confidentibus in te et sperantibus de immensitate misericordie tue, Domine.

La rubrique qui précède la formule montre que dans ce missel (XI-XII^e^ siècle) l'*In spiritu* se rattache à l'oblation du pain sur la patène et donc précède l'oblation du calice. Cette même rubrique prescrit au prêtre de disposer l'oblation (du pain) sur le corporal en forme de croix : il y avait apparemment plusieurs pains pour pouvoir former une croix. Quand il n'y eut plus qu'une hostie sur la patène, le geste se conserva, et voilà peut-être pourquoi nous

1. THALHOFER-EISENHOFER, t. II, p. 125.

dessinons avec la patène et l'hostie une croix au-dessus du corporal.

Dans la coutume de la Cour de Rome, l'*In spiritu* est reporté au moment où, le pain et le vin étant disposés sur l'autel, la préparation de la matière du sacrifice est achevée : l'*In spiritu* en devient l'épilogue.

La prière *Veni sanctificator* est un épilogue aussi et fait un peu double emploi avec l'*In spiritu*. L'opinion qui fait du *Veni sanctificator* un emprunt à la liturgie wisigothique est sans fondement. Bernold de Constance (*Microl.* 11) le donne « *iuxta gallicanum ordinem* ». Il est de fait que le *Veni sanctificator* se lit dans le sacramentaire irlandais dit Missel de Stowe (VII^e^-VIII^e^ siècle), et sous forme de chant :

Veni, Domine sanctificator omnipotens, et benedic hoc sacrificium preparatum tibi. Amen. *Ter canitur* [1].

Le texte reçu du *Veni sanctificator* est celui-ci :

Veni, sanctificator omnipotens aeterne Deus, et benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini praeparatum.

Tel quel, il n'a pas été rédigé pour accompagner un geste de bénédiction du prêtre : la présence du mot *benedic* a suggéré le geste à faire, comme il arrive chaque fois que l'idée de bénédiction se rencontre dans un texte liturgique. Le *Veni sanctificator* s'adresse à Dieu tout-puissant et éternel à qui le sacrifice va être offert. Voir dans le *Veni sanctificator* une invocation au saint Esprit n'est pas défendu (Ebner, p. 310), mais tel n'est pas le sens premier de

1. Warner, *The Stowe Missal* (1915), p. 7.

notre texte reçu, qui s'adresse à Dieu contemplé dans son unité, comme à Dieu dans son unité étaient offerts les sacrifices des patriarches. Cela est fort bien dit par le texte du *Veni sanctificator* qui se rencontre au XIII^e^ siècle dans tel missel de la Cour de Rome et des Mineurs (EBNER, p. 314) :

Veni, sanctificator omnipotens aeterne Deus, et benedic hoc sacrificium *ab indignis manibus* tuo nomini praeparatum, *et descende invisibiliter in hanc hostiam qui visibiliter in patrum hostias descendisti.*

Moïse et Salomon ont prié le Seigneur et le feu du ciel est descendu qui a consumé l'holocauste (*II Mac.* II, 10).

*
* *

La messe papale du VIII^e^ siècle, celle de l'*Ordo romanus I* et du Sacramentaire Grégorien, a donné à la liturgie de l'Occident carolingien l'ordinaire de la messe. Dépouillé de la solennité que lui valaient ses assistants, ses ministres, ses parties chantées, cet ordinaire est devenu l'ordinaire de la messe privée, de la messe basse, de la messe solitaire, où le prêtre n'a qu'un servant avec lui. La dévotion privée a sa place dans la messe privée : de là les prières privées introduites dans l'ordinaire de la messe entre le X^e^ siècle et le XIII^e^, que nous venons d'examiner.

Elles sont des surcharges, évidemment, et elles sont dues aux initiatives de l'usage. L'étonnant est que pareilles initiatives n'aient pas engendré de confusion. En réalité, ces initiatives n'ont eu de jeu que dans la zone de l'offertoire et dans la zone de la communion, jointes à celles de l'arrivée du prêtre à

l'autel et de la fin de la messe : elles se sont glissées dans des interstices. Si l'on veut bien comparer l'ordinaire de la messe de Paris conservé par les Frères Prêcheurs à celui de la Cour de Rome et des Mineurs, on se rendra compte que Paris et Rome, au XIII^e^ siècle, diffèrent seulement dans les zones que nous venons de dire, encore ces différences sont-elles de pur détail.

Des prières introduites ainsi dans la messe privée, les unes ont pour raison d'être d'accompagner tel geste qui, dans la messe papale, s'accomplissait en silence : la liturgie veille ainsi à préserver la piété du célébrant contre l'automatisme et à pénétrer cette piété du sens spirituel de ses gestes. Les autres prières sont destinées à rappeler au célébrant les sentiments qui doivent être les siens quand il monte à l'autel, quand il offre l'oblation, quand il s'apprête à communier, quand il vient de communier : elles sont faites pour inculquer au prêtre les scrupules de conscience que sa fonction lui doit donner, et la foi affectueuse qu'il doit avoir pour le sacrement de l'autel.

II

LE CADRE DE LA MESSE ROMAINE ANTIQUE

Soyons reconnaissants au Missel Romain d'avoir préservé une indication qui, dans le Sacramentaire Grégorien (soit au temps du pape Hadrien, 772-795), et dans les livres liturgiques romains du VIIIe siècle déjà, par exemple l'évangéliaire de Wurzbourg [1], se lisait en tête des messes du propre du temps : l'indication de la basilique de Rome où la messe du jour est célébrée. Cette indication n'avait d'intérêt qu'à Rome, tant il y a que le Sacramentaire Gélasien (qui est un sacramentaire romain adapté à l'usage franc, VIIe siècle) la néglige. Précieuse indication cependant, qui n'a pas seulement la vertu d'évoquer à notre pensée les basiliques romaines dont elle met le nom sous nos yeux, mais de perpétuer un souvenir des premiers âges chrétiens.

Cette indication figure au Missel en tête des messes des Quatre-Temps, des messes des dimanches

1. Dom G. Morin, « Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VIIe siècle d'après les listes d'évangiles de Würzburg », *Revue bénédictine*, 1911, p. 296-330. — H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au Moyen Age*, trad. Ledos (1906), t. I, p. 154-167. Du même, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte* (1925). M. Armellini, *Le Chiese di Roma dal secolo IV al XIX* (1891)

de l'Avent, de la Septuagésime, de la Sexagésime, de la Quinquagésime, des dimanches et des féries de carême, du saint jour de Pâques et de son octave, des féries des litanies majeures, de l'Ascension, de la vigile et du jour de la Pentecôte ainsi que de son octave. On y joindra la vigile et le jour de Noël, le jour de la Circoncision et le jour de l'Épiphanie. Je citerai au hasard le troisième dimanche de carême et la semaine qui le suit, en donnant le texte du Sacramentaire Grégorien :

DIE DOMINICA *ad sanctum Laurentium foris murum.*
FERIA II *ad sanctum Marcum.*
FERIA III *ad sanctam Pudentianam.*
FERIA IV *ad sanctum Xystum.*
FERIA V *ad sanctos Cosmam et Damianum.*
FERIA VI *ad sanctum Laurentium in Lucinae.*
SABBATUM *ad sanctam Susannam.*

L'évangéliaire de Wurzbourg (VII^e^ siècle) a la même rédaction que le Sacramentaire Grégorien. Le Missel Romain reproduit ces indications, qu'il complète en y introduisant le mot *statio :*

FERIA II *Statio ad sanctum Marcum.*

Dans la langue chrétienne[1], le mot *statio* désigne avant tout l'assemblée plénière des fidèles d'une Église, l'assemblée présidée par l'évêque entouré

1. Le mot *statio* (στατίων en grec) se trouve dans l'épigraphie de l'époque impériale, à Pouzzoles, par exemple, où il désigne l'immeuble dans lequel se réunit le collège des marchands Tyriens. DITTENBERGER, *Orientis graeci inscriptiones selectae*, t. II (1905), n. 595, et la note (l'inscription est de 174). On y voit que les Tyriens avaient à Rome aussi une *statio*. Le mot désignait donc une sorte de club ou cercle d'étrangers. Cf. SUETON. *Nero*, 37 et PLIN. *Nat. histor.* XVI, 236.

de son clergé, pas nécessairement une assemblée liturgique, mais primitivement et essentiellement l'assemblée de toute l'Église.

Saint Cyprien emploie le mot *statio* avec ce sens dans une lettre qu'il écrit au pape Cornelius et où il lui parle d'une assemblée, *statio,* quelque peu tumultueuse qu'il a ainsi présidée à Carthage (*Epistul.* XLIV, 2). Le pape Cornelius lui écrit de son côté qu'il a réuni son clergé (*presbyterium*) et son peuple, et il lui fait part des décisions prises, en dépêchant pour les lui porter un acolyte romain, qui, pour plus de hâte, est allé droit de l'assemblée au bateau, « *Niceforum acoluthum descendere ad navigandum festinantem de statione ad vos statim dimisi* », afin que l'évêque de Carthage fût ainsi comme en présence de l'assemblée du clergé et du peuple de Rome, « *velut praesens in isto clero et in isto populi coetu* » (*Epistul.* XLIX, 3). Notez bien : Nicéphore est parti incontinent *de statione,* de l'assemblée.

Tel est le sens ecclésiastique donné au mot *statio,* à Carthage et à Rome, au milieu du III^e^ siècle[1].

Le mot *statio,* au sens d'assemblée plénière du clergé et de tous les fidèles, s'est conservé dans la langue ecclésiastique de Rome, pour désigner la messe que le pape célèbre à un jour dit dans telle ou telle basilique, et à laquelle assiste tout le clergé romain, de même que tous les fidèles y sont convo-

1. Cet emploi de *statio* est différent de celui dont témoignent le Pasteur d'Hermas (*Sim.* V, 1) et Tertullien (*De orat.* 19; *Ad uxor.* II, 4; etc.), pour qui *dies stationis* est un jour de jeûne. HARNACK, *Militia Christi* (1905), p. 35-36. Dans la langue militaire, *statio* désigne un poste qui veille et garde, et *stationarius* est une sentinelle ou un factionnaire.

qués. Ainsi en est-il à Rome au v^e^ siècle, où nous voyons le pape Hilaire (461-468) constituer un service de vases sacrés (*ministeria*) d'or et d'argent qui doivent être transportés à la basilique où la station se célèbre : « *In urbe Roma constituit ministeria qui circuirent constitutas stationes* », lisons-nous dans la notice du pape Hilaire[1]. Suit l'inventaire de cette orfèvrerie liturgique.

En première ligne, un *scyphus stationarius* d'or[2], qui pèse huit livres d'or. Puis vingt-cinq *scyphi* d'argent, pesant chacun dix livres. Puis vingt-cinq *amae* d'argent, pesant chacune dix livres. Puis cinquante *calices ministeriales* d'argent, pesant chacun deux livres. Le *scyphus stationarius* d'or est le calice à anses qui servira au pontife pour la consécration. Les *amae* sont les vases destinés à recevoir le vin offert par les fidèles, chaque fidèle apportant son *amula* de vin. Les *calices ministeriales* sont des calices servant à distribuer la communion sous l'espèce du vin. Pourquoi vingt-cinq *amae*, vingt-cinq *scyphi*, cinquante *calices* ?

La raison en est que le pape célébrait, et que les vingt-cinq paroisses ou *tituli* que comptait Rome au v^e^ siècle venaient à la basilique de la station accompagnées de leurs prêtres : voilà pourquoi on prévoit vingt-cinq vases d'argent pour recevoir le vin des fidèles présents, et cinquante calices pour leur distribuer la communion (les femmes d'un côté, les

1. *Lib. pontif.* t. I, p. 244. Rapprochez Oros. *Adv. pagan.* VII, 39 : « ... Petri apostoli sacra ministeria. »

2. Le *scyphus* liturgique est le σκύφος de l'antiquité classique grecque et romaine. Voyez, dans le *Dictionn.* de Daremberg, l'article « Scyphus » de E. Pottier.

hommes de l'autre) : chaque paroisse a un *scyphus* d'argent à elle destiné, et l'inventaire le dit proprement, quand il mentionne les « *scyphos argenteos XXV per titulos* ». La messe stationale était, sinon la réalité, du moins la représentation de toute l'Église de Rome avec son presbyterium indivis.

*
* *

Une grande cité chrétienne comme Rome n'avait-elle donc qu'une messe, celle du pape, et seulement les jours de station? Ce serait bien invraisemblable[1].

Il est rapporté dans la notice du pape Miltiade (311-314), au *Liber pontificalis,* que ce pape aurait institué l'usage d'envoyer aux églises de Rome des oblations consacrées à la messe épiscopale (*ut oblationes consecratas per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur*). Rome au temps du pape Miltiade comptait quarante et quelques basiliques, nous le savons par Optat de Milève (II, 4), et sans doute un prêtre par basilique, car, en 251, une lettre du pape Cornelius révèle que le clergé de Rome comptait quarante-six prêtres, contre sept diacres, sept sous-diacres et quarante-deux acolytes (Euseb. *H. E.* VI, 43, 11). Miltiade institua donc qu'on enverrait une portion des espèces consacrées par le pape à chacun des prêtres qui célébraient dans les basiliques urbaines, pour qu'ils la joignissent chacun à leur propre consécration comme on ferait d'un levain, *fermentum.*

1. Voyez S. Leo. *Epistul.* IX, 2, qui pose d'ailleurs un problème difficile sur la réitération de la messe des *sollemniores festivitates.*

Le pape Innocent 1er (401-417) décrit cet usage du *fermentum* dans sa célèbre lettre à Decentius, évêque de Gubbio (*Eugubium*), et apporte des précisions instructives[1]. Les prêtres des paroisses urbaines ou titres ne pouvant, à cause du peuple qui est confié à leur charge, se réunir avec nous le dimanche (*nobiscum convenire*), il ne convient pas qu'ils se croient pour autant séparés de nous, surtout à pareil jour (*maxime illa die*). C'est pourquoi ils reçoivent par des acolytes le *fermentum* par nous consacré (*fermentum a nobis confectum*). Cependant, ce que nous faisons pour les prêtres des titres qui sont à l'intérieur de Rome, nous ne le faisons pas pour les prêtres *per parochias,* c'est-à-dire les prêtres des églises qui sont hors les murs, ni non plus pour les prêtres établis dans les divers cimetières, parce que l'on ne doit pas porter les *sacramenta* (les saintes espèces) à ces grandes distances, et parce que les prêtres (des églises suburbaines et) des cimetières ont tout pouvoir de célébrer sans nous les saints mystères : « *Presbyteri eorum conficiendorum ius habent atque licentiam* ».

Ainsi, à Rome, au début du ve siècle, le peuple chrétien est devenu trop nombreux pour pouvoir le dimanche être convoqué et se rendre à la messe unique de son évêque. Donc chaque dimanche, en chaque titre ou paroisse *intra muros,* une messe sera célébrée par le prêtre du titre. Mais pour marquer l'unité de l'Église locale, qu'exprimait primitivement si bien l'unité de messe, on associera la messe des prêtres à la messe de l'évêque par l'envoi aux prêtres

1. JAFFÉ, 311 (19 mars 416).

du *fermentum*, le levain de l'évêque. On réalisera ainsi la parole de saint Paul : « Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs, car nous participons tous à un même pain » (*I Cor.* x, 17).

Il avait été un temps où il ne se célébrait de messe que celle de toute l'Église et de l'évêque, messe qui se célébrait le dimanche. Tel avait été l'usage général au second siècle, témoin ce qu'écrit saint Justin dans son *Apologie* publiée à Rome vers l'an 150 : « *Le jour dit du soleil* (c'est notre dimanche) *tous ceux* (des nôtres) *qui habitent les villes ou les champs s'assemblent en un même lieu* », et l'évêque qui les préside célèbre la sainte eucharistie [1]. L'assemblée eucharistique présidée par l'évêque était unique pour toute la communauté chrétienne de la ville et des champs, et elle se tenait le dimanche.

Depuis le second siècle, la liturgie avait reçu des développements, et de pays à pays les usages s'étaient diversifiés.

En certains pays, écrit Augustin (en 400), il ne se passe pas de jours où on ne célèbre la messe ; en d'autres pays, on la célèbre seulement le samedi et le dimanche ; ailleurs, seulement le dimanche [2]. L'usage de célébrer seulement le samedi et le dimanche était au v^e^ siècle l'usage de Constantinople, et, si nous en croyons l'historien Sozomène (VII,

1. Pour cette description, on me permettra de renvoyer à mon livre, *L'eucharistie* (1913), p. 6-32.

2. AUG. *Epistul.* LIV, 2 : « Alii cotidie communicant corpori et sanguini Domini, alii certis diebus accipiunt. Alibi nullus dies praetermittitur quo non offeratur ; alibi sabbato tantum et dominico ; alibi tantum dominico. » Rapprochez BASIL. *Epistul.* XCIII. — L'assemblée du dimanche était seule de précepte : on peut l'inférer du canon 21 du concile d'Elvire, au début du IV^e^ siècle.

19), l'usage le plus général, Rome et Alexandrie exceptées. Quand saint Augustin parle de célébration quotidienne du « sacrement du corps et du sang du Christ » sur la « table du Seigneur » (*In Ioa. tract.* XXVI, 15), il pense à l'Afrique, où en effet les fidèles peuvent chaque jour bénéficier du service du corps du Seigneur, « *cotidianum ministerium dominici corporis* » (*Epistul.* CCXXVIII, 6). Saint Cyprien avait dit déjà : « ... *sacerdotes*[1] *qui sacrificia Dei cotidie celebramus* » (*Epistul.* LVII, 3). L'usage de ne célébrer en principe que le dimanche est l'usage de Rome et d'Alexandrie, et c'est dans ces deux Églises certainement un archaïsme, une « tradition antique », écrit l'historien Socrates (V, 22).

En principe, disons-nous, car en fait les jours de jeûne tendirent à être sanctifiés, d'abord par une assemblée d'édification[2], bientôt par la célébration des saints mystères. On eut à Rome, aux jeûnes plus solennels qui prirent nom de Quatre-Temps, une messe de station le mercredi et le vendredi, institution incontestablement antérieure au pape saint Léon[3]. Ce qui se pratiquait aux Quatre-Temps se pratiqua en carême : on eut une messe de station tous les jours de semaines de carême, les jeudis exceptés qui reçurent leur messe de station du pape Grégoire II (715-731). Mgr Duchesne estime que les

1. Rappelons en passant une bonne règle, ainsi énoncée par le P. Lebrun (édition de 1860, p. 528) : « Le mot *sacerdos* signifiait l'évêque durant les six premiers siècles. Au VII[e] et au VIII[e], on s'est servi de ce terme pour signifier indifféremment l'évêque et le prêtre, et depuis le IX[e] siècle on n'a entendu communément par ce mot que le prêtre. »

2. Entendez par là une messe qui ne comprendrait que les exercices de notre avant-messe ou messe des catéchumènes. Cela est bien spécifié par l'historien Socrates (*loc. cit.*). H. Srawley, *The early history of liturgy* (1913), p. 196-198.

3. L. Fischer, *Die kirchlichen Quatember* (1914), p. 65.

stations romaines du carême n'ont pas de documents plus anciens que le VII^e^ siècle environ [1]. L'évangéliaire de Wurzbourg (VII^e^ siècle) est le plus ancien de ces documents. L'objectivité sévère de M^gr^ Duchesne pourra être utilement complétée par les ingénieuses inductions de Dom Morin, qui nous invitent à croire que l'ordonnance actuelle de la liturgie du carême a été constituée dès la seconde moitié du V^e^ siècle, peut-être par le pape Simplicius (468-483), second successeur de saint Léon [2].

*
* *

Plus anciennement de beaucoup on avait eu à Rome (et dans toute l'Église) les messes des anniversaires de martyrs [3]. Un calendrier romain daté de l'année 354 donne, sous le titre de *Depositio martyrum*, une liste de ces anniversaires : saint Fabien, sainte Agnès, saint Xystus, saint Laurent, saint Calliste, saint Hermès, etc. Chacun de ces anniversaires est célébré dans le cimetière où le martyr repose, et l'on marque soit le nom du cimetière, soit le nom de la voie : saints Abdon et Senen au cimetière de Pontien ou « à l'ours coiffé », sainte Agnès sur la voie Nomentane, etc. Il s'y ajoute des anniversaires de martyrs étrangers vénérés à Rome et localisés eux aussi dans des cimetières romains, comme saint Cyprien au cimetière de Calliste.

1. DUCHESNE, *Origines*, p. 236.
2. *Revue bénédictine*, 1911, p. 324-327.
3. AUG. *Sermo* CCCX, 1 : « (Cypriani) natalem hodie sicut nostis celebramus. Quod nomen sic frequentat Ecclesia, id est natales, ut natales vocet pretiosas martyrum mortes. Sic, inquam, hoc nomen frequentat Ecclesia, ut etiam qui non sunt in illa hoc dicant cum illa ». Voyez H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* (1912), p. 41-59.

III KAL. AUG. *Abdos et Sennes in Pontiani quod est ad ursum piliatum.*
VIII IDUS AUG. *Xysti in Calisti.*
IV IDUS AUG. *Laurenti in Tiburtina.*
XIII KAL. OCTOB. *Cypriani Africae. Romae celebratur in Calisti.*
PRI. IDUS OCTO. *Calisti in uia Aurelia. miliario III.*

Tout le calendrier romain de 354 serait à citer, ces quelques lignes en donneront du moins une idée[1]. Un *natale* était une fête fixe qui revenait chaque année à sa date. On ne manquait pas d'ailleurs d'annoncer la fête quelques jours à l'avance. Il s'y faisait un grand concours de peuple, qu'encourageait la présence de l'évêque, au moins aux plus solennels anniversaires, celui de saint Laurent, par exemple, qu'a chanté le poète Prudence. Le sol jonché de fleurs, des guirlandes de feuillage aux portes :

Spargite flore solum, praetexite limina sertis[2].

Ces fêtes locales ont été au IVe siècle et encore au début du Ve un puissant moyen dont l'Église s'est servie pour détacher le peuple des spectacles que le peuple romain a tant aimés. Saint Augustin prêchant à Carthage termine son sermon par cet avis : « Nous invitons Votre Charité pour demain encore. Demain, les païens auront, m'a-t-on dit, au théâtre (une grande attraction, un spectacle naval), la mer : eh bien! nous chrétiens, ayons le port, le port qui est

1. Voyez le texte dans l'édition du *Lib. pontif.* t. I, p. 11-40. On a un calendrier analogue pour Carthage. Il porte en titre : « *Hic continentur dies natalicium martyrum et depositiones episcoporum quos Ecclesia Cartagenis anniversaria celebrant* » (PREUSCHEN, *Analecta*, p. 123). DELEHAYE, p. 115-119.
2. PAULIN. NOL. *Poem.* XIV, 119. Cf. HIERONYM. *Epistul.* LX, 12.

le Christ. Donc demain rendez-vous à la *mensa Cypriani*[1]. »

L'anniversaire du martyr ne se célébrait pas sans une messe. Au IIIe siècle, saint Cyprien nous apprend qu'il en était déjà ainsi. Prenez garde, dira plus tard saint Augustin, que ni nous ne consacrons de sacerdoces, ni nous n'offrons de sacrifices, à nos martyrs. Lequel de nos fidèles a jamais entendu l'évêque, debout à l'autel construit en l'honneur et pour le culte de Dieu, fut-ce sur le saint corps du martyr, dire dans les prières : J'offre ce sacrifice à toi, Pierre, ou Paul, ou Cyprien? Non, au tombeau des martyrs, c'est à Dieu que le sacrifice est offert, parce que c'est Dieu qui les fit hommes et martyrs : dans de telles réunions liturgiques, nous rendons grâces à Dieu de leurs victoires et nous nous encourageons à les imiter. Ce texte de la *Cité de Dieu* (VIII, 27) renferme des traits de valeur. Il nous montre « *...stantem sacerdotem ad altare etiam super sanctum corpus martyris ad Dei honorem cultumque constructum* » : un autel fixe, un autel construit sur le corps du martyr (*super sanctum corpus*), et l'évêque (*sacerdotem*) debout à l'autel, prononçant les prières du saint sacrifice, car cette messe est un sacrifice offert à Dieu : « *... dicere in precibus : Offero tibi sacrificium...* » Mais pareille messe n'est pas célébrée dans la *memoria* ou crypte du martyr, sans que l'on ne rende grâce à Dieu de la gloire de son martyr, « *ut ea celebritate et Deo vero de illorum victoriis gratias agamus* ».

A dater de la prise de Rome par Alaric en 410, commence le déclin liturgique des cimetières ro-

1. Aug. *Enarr. in psalm.* LXXX, 23. La *mensa Cypriani* était la basilique élevée sur le lieu du martyre de saint Cyprien.

mains et l'immigration *intra muros* de la dévotion aux martyrs, dont la fête se célébrera désormais dans la basilique urbaine qui abrite les reliques du saint ou qui porte son nom. Le *natale* du saint sera ainsi assimilé aux stations du propre du temps, et solennisé comme elles par une messe à laquelle le pape assistera. Le *Liber pontificalis* rapporte du pape Vigile (537-555) comment, sur l'ordre de l'impératrice Théodora, il est arrêté et conduit à Constantinople. L'événement est de l'année 545. L'impératrice a donné ordre de se saisir du pape où qu'on le trouve, sauf s'il est dans la basilique de Saint-Pierre dont on devra respecter le droit d'asile. L'officier impérial chargé d'arrêter le pape le trouve dans l'église de Sainte-Cécile, le 22 novembre : « *Erat enim dies natalis eius* » (*Lib. pontif.* t. I, p. 297). Le 22 novembre est en effet le jour de la fête de sainte Cécile, le jour où son *natale* était célébré dans la basilique du Transtevere qui portait son nom.

Le calendrier romain de 354 nous a montré que l'on célébrait dans le cimetière de Calliste le *natale* de saint Cyprien : Rome, qui avait adopté le grand évêque de Carthage, rendit le même honneur à bien d'autres étrangers. Il suffisait que la dévotion d'un donateur eût mis sous leur vocable une église qui s'élevait *intra muros* pour que l'anniversaire de la dédicace devînt l'anniversaire du saint, ou inversement : ainsi s'explique le culte à Rome des deux martyrs milanais Gervais et Protais auxquels la riche romaine Vestina attribua la basilique par elle édifiée au temps du pape Innocent Ier (401-417).

Une autre évolution se produisit, qui consista en ce que telle grande basilique abrita, du fait d'un

donateur autorisé, le culte de saints autres que celui dont elle portait le nom. Il suffit de jeter les yeux sur le plan de l'ancienne basilique de Saint-Pierre, dressé au XVI^e^ siècle par Alfarano, quand la mémoire était fraîche encore du grand édifice constantinien démoli, pour comprendre comment la basilique s'est peuplée au cours des âges d'autels isolés, et d'oratoires aussi, blottis à l'ombre de ses murailles. On eut ainsi *apud sanctum Petrum* une petite basilique de saint André, un oratoire de l'apôtre saint Thomas, autant pour les saints Cassianus, Protus, Yacinthus, autant pour saint Apollinaire, autant pour saint Sossius, enfin dans le baptistère un oratoire de la sainte Croix, puis de saint Jean Baptiste, puis de saint Jean l'Évangéliste (*Lib. pontif.* t. I, p. 261). Je ne cite, entre bien d'autres, que ces oratoires, parce que ce sont les plus anciens, et qu'ils sont tous d'un même pape, le pape Symmaque (498-514). A l'extrême fin du V^e^ siècle, la loi qui voulait qu'une basilique n'eût qu'un autel fléchissait sous la pression de la dévotion aux petits oratoires où l'on installait une « confession », c'est-à-dire un autel en l'honneur d'un martyr et enrichi de ses reliques.

*
* *

Messes stationales du propre du temps, messes des fêtes des martyrs, ajoutons-y les messes des anniversaires de dédicaces d'églises, nous n'avons jusqu'ici que des messes solennelles. Voici maintenant les messes privées.

La dévotion aux *memoriae martyrum* vénérées dans les cimetières chrétiens a conduit les fidèles à

croire qu'il n'était pas de lieu de sépulture plus enviable que les entours d'une tombe ou *memoria* de martyr : il semblait que ce voisinage assurât une protection au défunt dans l'autre vie. Dans son petit traité *De cura pro mortuis gerenda*, sans encourager ni décourager cette croyance populaire, saint Augustin suggère aux fidèles de son temps que l'unique secours que nous puissions procurer aux morts est celui de nos aumônes, de nos prières, du sacrifice de la messe : recommandons-les au martyr dont nous visitons la *memoria* en même temps que leurs tombes, et persuadons-nous que rien ne sert aux défunts sinon « *quod pro eis sive altaris sive orationum sive eleemosynarum sacrificiis solemniter supplicamus* » (*De cura*, 22). Augustin témoigne là même que l'usage est d'être enterré auprès des martyrs : « *Quisque apud memorias martyrum sepelitur* ». Il témoigne aussi que, à dates fermes, on vient supplier pour les morts, « *solemniter supplicamus* », et que ces supplications, qu'accompagnent des distributions d'aumônes, ne vont pas sans le sacrifice de l'autel [1].

La messe célébrée dans les cimetières sur la tombe

1. Voyez *Enchiridion*, CX. — Ailleurs Augustin reproche (vers 420) à Vincentius Victor, un laïque d'Afrique, de vouloir que l'on offre le saint sacrifice pour les enfants morts sans baptême. Victor disait : « Sane pro eis oblationes assiduas et offerenda iugiter sanctorum censeo sacrificia sacerdotum ». Aug. *De anima*, I, 10. Tertullien avait dit déjà de la veuve chrétienne : « Pro anima eius (son mari défunt) orat.... et offert annuis diebus dormitionis eius ». *De monogam.* 10. — Qui voudra avoir une bonne expression de la doctrine, pourra recourir à cette oraison (prise parmi les oraisons *super defunctos*) du Sacramentaire Léonien : « Deus, cui soli competit medicinam praestare post mortem, praesta quaesumus ut anima famuli tui ILLIUS, terrenis exuta contagiis, in tua(e) redemptionis parte numeretur. Per » (FELTOE, p. 147).

d'un défunt, à l'anniversaire de sa mort, est le type de la messe privée, par contraste avec la messe stationale. Des messes privées pouvaient être célébrées ailleurs que dans les cimetières et à d'autres intentions que les défunts.

Le (second) concile de Carthage, que l'on place vers 387-390, a un canon (can. 9) où s'exprime la plainte de voir « en certains lieux des prêtres simplement ignorants ou audacieusement retors, célébrer la messe dans maints domiciles (privés), sans l'avis de l'évêque, ce qui est incompatible avec la discipline ». Nous en conclurons que, avec la permission de l'évêque, des messes peuvent être célébrées par un prêtre à domicile, « *in domiciliis* »[1].

L'évêque d'Hippone raconte, au livre XXII (8, 6) de la *Cité de Dieu*, qu'un *vir tribunitius*, un ancien officier de l'armée romaine, nommé Hesperius, avait un domaine nommé Zubedi, dans le territoire de Fussala, lequel était à vingt lieues d'Hippone. Il arriva que les gens et les bêtes de ce domaine furent affligés par les esprits malins : Augustin ne nous dit pas sous quelle forme. Hesperius, qui habitait Hippone, demanda, en l'absence d'Augustin, à ses prêtres d'envoyer l'un d'eux à Zubedi pour chasser par des prières les esprits malfaisants. Un prêtre s'y rendit, en effet, il célébra les saints mystères, il pria tant qu'il put, pour que cette calamité prît fin. Et par la miséricorde de Dieu elle prit fin aussitôt. La suite du récit d'Augustin prouve que, à Zubedi, il n'existait à ce moment pas d'église, car peu de temps après Hesperius profitera du pas-

1. Ce canon sera adopté par le concile de Constantinople *in Trullo*, en 692, can. 31. Rapprochez BASIL. *Epistul.* CXCIX, 17.

sage de l'évêque d'Hippone à proximité de son domaine pour obtenir qu'il permette d'élever là un *orationum locus* où les chrétiens de l'endroit puissent se réunir et célébrer les exercices du culte, « *ad celebranda quae Dei sunt congregari* ». Il reste donc que le prêtre qui est venu chasser les mauvais esprits, a célébré la messe sans église, donc sans l'appareil usité dans une église, et nul doute que ce ne soit une messe qu'il a célébrée : « *Perrexit unus, optulit ibi sacrificium corporis Christi* ».

Le « lieu de prières » accordé par l'évêque d'Hippone à ce propriétaire d'un domaine rural est un exemple d'oratoire domestique, comme on en connaît à Rome même. L'oratoire de Sainte-Félicité, à côté des thermes de Trajan, est une chapelle encore existante, exiguë, décorée d'une peinture du v^e^ siècle ou du début du vi^e^, une chapelle élevée apparemment à la suite d'un vœu à la sainte patronne des femmes romaines (*cultrix romanarum*)[1]. On signale proche des thermes de Dioclétien les restes dispersés de deux oratoires domestiques analogues, mais plus anciens (iv^e^ siècle), dont l'un paraît s'être rattaché à la famille célèbre du sénateur Pudens. Paulinus raconte de saint Ambroise que, après avoir été fait évêque, il fit une visite à Rome, et que là il fut invité par une chrétienne du plus haut rang à célébrer la messe dans sa maison : « ... *cum, trans Tiberim apud clarissimam quamdam invitatus, sacrificium in domo offerret...*[2] ».

1. Armellini, *Chiese di Roma*, p. 136-138. Sur ces oratoires, Grisar, *Hist. de Rome*, t. I, p. 174-178. Card. Rampolla, *Santa Melania Giuniore* (1905), p. 246-250, P. Kirsch, « Santuari domestici », *Rendic. Accad. Rom. di Archeol.* 1924, p. 27-43.

2. Paulin, *Vita Ambros.* 10. Le Missel de Bobbio (vii^e^ siècle) a une

*
* *

Une opinion, longtemps et naguère encore classique, a fait croire que jusqu'à la paix constantinienne les chrétiens conservèrent l'usage de célébrer les saints mystères dans des oratoires domestiques [1]. On assure au surplus que les chrétiens étaient des *humiliores,* des pauvres. Or, il est un fait certain, c'est que l'Église a joui dans le monde romain, au IIIe siècle notamment, d'une liberté habituelle, interrompue seulement par des persécutions meurtrières, mais spasmodiques : cette liberté, qui comportait le droit de propriété corporative, lui a donné, dès le IIIe siècle, la faculté de construire les édifices que réclamait sa vie religieuse essentiellement communautaire. Et les communautés chrétiennes, au IIIe siècle, étaient riches, riches de la richesse de ceux de leurs fidèles qui appartenaient à la haute société, et riches de leur propriété collective.

Si, en 303, la persécution dioclétienne confisqua ou démolit les églises du monde chrétien, c'est donc qu'il existait des églises partout sous le ciel. Peu de temps avant que n'éclatât la persécution, le païen Porphyre écrivait : « Les chrétiens, rivalisant avec les constructions de (nos) temples, édifient des maisons très grandes (μεγίστους οἴκους), où ils s'assemblent

« Missa in domo cuiuslibet » (*P. L.* LXXII, 544). Rapprochez JAFFE, 1424, une lettre de saint Grégoire sur ce sujet, et déjà le canon 19 du concile d'Arles de 314.

1. DE LASTEYRIE, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane* (1912), p. 2-3.

pour prier, bien que personne ne les empêche de faire cela dans leurs demeures (privées), le Seigneur apparemment entendant partout[1]. » Il a existé des procès-verbaux des saisies faites en 303 des églises de Rome, et un procès-verbal de restitution de ces mêmes églises au pape Miltiade, par ordre de Maxence, en 311 : l'évêque de Rome possédait donc en tant qu'évêque des églises[2]. Nous savons grâce à un texte d'Optat (cité déjà) que, vers 315, Rome ne comptait pas moins de quarante et quelques basiliques chrétiennes.

Personne n'est plus tenté aujourd'hui de chercher dans l'architecture des temples païens l'inspiration de l'architecture des églises chrétiennes : les temples n'étaient pas destinés à des assemblées de fidèles, ils étaient la maison du dieu, le sacrifice était offert au dieu sur le seuil de sa maison, ses fidèles étaient comme des clients qui saluaient le dieu à sa porte. Le culte ne comportait aucune prédication, aucune prière collective prononcée ou chantée, rien que l'offrande accompagnée parfois d'une formule sacerdotale ou *carmen*.

Mais que l'on se rappelle le mot de Porphyre : les chrétiens ont des « maisons très grandes ». Ces édifices constituent un ensemble désigné, au IIIe siècle, par les écrivains chrétiens, sous le nom de *domus Ecclesiae*. Pareils termes sont déjà l'indice que la *domus Ecclesiae* est une combinaison architecturale que le christianisme a formée à son usage

1. A. Harnack, *Mission und Ausbreitung* (1906), t. II, p. 69. H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* (1912), t. II, p. 420-421.
2. P. B. *La paix constantinienne* (1914), p. 177.

d'éléments préexistants et civils. La *domus Ecclesiae* est constituée par des salles groupées pour des services subsidiaires autour d'un ensemble principal, qui se compose d'un *atrium* et d'une *basilica*. On a trouvé à Porto, près de Rome, les ruines d'une maison qui appartint à Pammachius et dont il fit un hôpital : cet édifice qui date de la fin du IVe siècle, avec son *atrium*, sa *basilica* à trois nefs et une abside, ses grandes et petites salles annexes[1], pourrait aussi bien être une *domus Ecclesiae*.

L'atrium s'ouvrant sur la rue est la cour carrée, entourée de portiques à colonnes, qui est le centre des riches demeures de l'époque soit hellénistique, soit romaine. Le nom de *basilica* est donné à tout grand hall couvert, comme on en trouve dans l'architecture civile tant hellénistique que romaine[2]. Les noms populaires, et *basilica* en est un, sont le plus souvent des noms de fortune, dont le sens étymologique importe peu. Plus techniquement, commentant un texte de Vitruve, M. de Lasteyrie a écrit que les basiliques ne doivent leur nom de basilique, ni à leur plan, ni à leur destination, mais à cette disposition particulière qui permettait de les éclairer d'en haut, en surélevant la partie centrale pour y percer des fenêtres (*op. cit.* p. 66). Cette disposition n'est pas une création chrétienne. L'abside, qui dans la basilique chrétienne, fait face à l'entrée, n'est pas davantage chrétienne d'origine : on en trouve de semblables dans les salles antiques où la parole publique avait à s'exercer, comme les écoles et les tribunaux : une abside pareille termine la *basilica*

1. Grisar, *Histoire de Rome*, t. I, p. 43.
2. Voyez, au mot « Basilica », le *Thesaurus ling. latinae.*

bien connue du palais des Flaviens, où l'on croit reconnaître le tribunal de l'empereur.

En deux mots, le christianisme s'est installé dans les architectures reçues au temps de ses origines : il se contenta en grandissant de les mettre à sa taille, et de les accorder à son caractère [1].

Or, s'il est un principe sur lequel le catholicisme naissant ait insisté, au IIe siècle, au IIIe, c'est le principe de l'unité de l'Église locale. Le schisme est un péché. Dieu veut l'unité de chaque Église dans l'obéissance de tous à un pasteur unique, l'évêque, à un presbyterium qui ne fait qu'un lui-même avec l'évêque : hors de cette unité visible, il n'y a plus d'Église. La *basilica* chrétienne sera une saisissante expression de cette unité monarchique.

Toute la communauté peut s'y assembler. Les fidèles sont debout dans la nef. L'évêque préside, assis à sa *cathedra* au fond de l'abside ; ses prêtres l'entourent, assis sur le siège demi-circulaire qui garnit l'abside à droite et à gauche de la *cathedra* de l'évêque ; les diacres, considérés comme des serviteurs, resteront debout et sans place fixe assignée. L'Église est une société inégale ; le *consessus* des prêtres et la *cathedra* de l'évêque dominent l'assemblée de plusieurs degrés. Il faut, écrira saint Augustin, que dans l'assemblée des chrétiens ceux qui sont préposés au peuple siègent plus haut : « *Oportet ut in congregatione Christianorum praepositi plebis eminentius sedeant* » (*Civ. Dei*, XX, 9). Le parterre de la nef est traité par Augustin de

1. H. Vincent et F. Abel, *Jérusalem*, t. II (1914), p. 164-166. G. Leroux, *Les origines de l'édifice hypostyle* (1913), p. 308-341.

locus inferior (*Sermo* CI, 4). Les degrés au haut desquels siège l'évêque constituent le *locus altior*, le *locus superior*, d'où l'évêque surveille son peuple, la tour du haut de laquelle le vigneron surveille la vigne, « *specula vinitoris est* » : le nom d'évêque en grec désigne le guetteur et marque la fonction de l'évêque (*Sermo* XCIV). « Nous pouvons, dit encore Augustin, vous voir entrer et sortir », de la chaire où nous sommes assis (*Enarr. in ps.* CXXVI, 3). Quand Augustin parle ainsi, on entend aussi bien saint Cyprien, pour qui l'épiscopat est une cime sublime (*sublime fastigium*) à laquelle on monte par les degrés de la hiérarchie (*Epistul.* LV, 8).

La *cathedra*[1] de l'évêque est drapée d'une housse de lin, qui est une marque insigne d'honneur : dans la vie de saint Cyprien (n. 16), il est dit que, mené au prétoire du proconsul, il attendit, et que, par une rencontre purement fortuite, le siège où on le fit asseoir était couvert d'une housse de lin (*sedile erat fortuito linteo tectum*)[2], comme si dans sa passion il lui était réservé de retrouver l'honneur dû à sa dignité, la *linteata sedes*, dont parle un évêque du IVe siècle[3]. L'éminente dignité de l'évêque est un trait capital du catholicisme le plus antique. Saint Augustin en prend occasion de rappeler à l'évêque que tant d'honneurs ne doivent pas lui donner de superbe, mais qu'il doit considérer que toute cette pompe s'évanouira : au

1. La *cathedra* est le siège à dossier et sans bras de l'antiquité classique. Le *thronus* est à dossier et à bras. La *sella* n'a ni dossier, ni bras.

2. Sur le voile mis à un siège, en signe de distinction, usage pris à la vie gréco-romaine, voyez HERM. *Pastor. Vis.* I, 2, 2, et III, 1, 4.

3. PACIAN. *Epistul.* II, 3.

tribunal du Christ l'évêque n'aura plus pour le défendre, ni les degrés de l'abside, ni la *cathedra* voilée, ni les foules chantantes de femmes pieuses se pressant sur son passage, ni rien de cette pompe dont on l'honore pour l'utilité de l'Église : « ... *nec absidae gradatae, nec cathedrae velatae* » (*Epistul.* XXIII, 3).

Saint Cyprien, écrivant au pape Cornelius, le remercie de donner lecture de ses lettres à l'Église de Rome, « *florentissimo illic clero tecum praesidenti et sanctissimae atque amplissimae plebi* » (*Epistul.* LIX, 19) : d'un côté, le peuple, tout le peuple chrétien de Rome assemblé, *amplissima plebs,* et de l'autre le clergé qui entoure l'évêque et préside avec lui cette assemblée, *clerus tecum praesidens :* toute basilique chrétienne est adaptée à cette constitution de l'Église.

La liturgie cependant requiert un élément de plus.

*
* *

Pour la célébration des saints mystères un autel est dressé devant la *cathedra*, au seuil de l'abside, face aux fidèles. En 312, l'élection de l'évêque légitime de Carthage, Cécilien, a été contestée par un illégitime concile de soixante-dix évêques opposants ; ils ont sommé Cécilien de comparaître devant eux, ce à quoi s'est refusé Cécilien. Pourquoi aurait-il déféré à leur sommation? Il était dans l'église avec ses fidèles de Carthage, il occupait la *cathedra* épiscopale de Carthage, « l'autel était à sa place sur lequel les paisibles évêques d'antan avaient offert, Cyprien,

Lucien, et les autres (*erat altare loco suo*). Mais les opposants ne veulent rien entendre, ils élisent un évêque contre l'évêque légitime, ils dressent autel contre autel, « *et altare contra altare erectum est* » (Optat. I, 19). L'expression dresser autel contre autel, réminiscence biblique, sert déjà à saint Cyprien à désigner le schisme. Car l'autel est symbole de l'unité de l'Église, et il est symbole parce qu'il est unique, comme unique est la *cathedra*.

Les chrétiens qui ont apostasié pendant la persécution osent réclamer qu'on les reprenne dans l'Église, écrit Cyprien : Eh bien! soit, que l'Église s'incline devant le Capitole, que nos *sacerdotes* se retirent, qu'ils emportent l'autel, et que dans la sacrée et vénérée place de notre clergé on installe les idoles et leurs *arae!* (*Epistul.* LIX, 18). On conclura de là que, au temps de saint Cyprien, à Carthage, l'autel peut être transporté, car il est mobile. Cyprien le dit formellement ailleurs (XLV, 2). Il en était de même, à Rome, au temps du pape saint Damase : l'auteur qui nous l'apprend assure que l'usage était général, « *sicut videmus per omnes ecclesias* [1] ». Et cette règle était encore observée au temps d'Innocent III pour l'autel de la basilique du Latran [2].

Saint Athanase raconte comment les Ariens, à Alexandrie, ont envahi son église, enlevé les sièges et le trône (sans doute les sièges du *presbyterium* ou συμψέλλια, et la *cathedra* épiscopale, θρόνον), enlevé la

1. Pseudo-Augustin. *Quaest. V. et N.* CI (éd. Souter, p. 195). F. Wieland, *Mensa und Confessio* (1906), p. 122-123.

2. Innocent. III, *De sacro altar. myst,* I, 5 : « Diaconi cardinales mensam Lateranensis altaris supra humeros suos in die cenae deportant, et reportant in sabbato. »

mensa ou autel (qu'Athanase appelle τράπεζαν, en ajoutant qu'elle était de bois), enlevé les *vela* ou tentures de l'église, et fait de tout ce mobilier un feu de joie devant les portes (*Histor. Arian.* 56). Cela se passait à l'occasion de l'entrée à Alexandrie de l'évêque intrus par les Ariens à la place de saint Athanase exilé : en brûlant la *cathedra* et la *mensa* d'Athanase, ces énergumènes pensaient l'avoir dépossédé. En Afrique, les Donatistes faisaient par mépris du sacerdoce catholique, enlever les autels des églises des catholiques auxquelles ils s'attaquaient, ou bien ils les brisaient, ou encore ils les rabotaient comme pour les purifier. Qu'est-ce pourtant qu'un autel, disait saint Optat (VI, 1), sinon le siège et du corps et du sang du Christ? Les autels étaient de bois, Optat le dit formellement; et c'étaient, écrit-il, de vieux autels, qui avaient servi de longs espaces de temps, avant que le schisme donatiste ne se fût déclaré.

Les autels fixes et de pierre apparaissent à la fin du IV^e^ siècle en Orient (on en a pour témoins saint Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome)[1]. Saint Jérôme parle d'autels dorés et ornés de gemmes (*Epistul.* CXXX, 14). L'autel que Constantin donna à la basilique de Saint-Pierre était d'argent niellé d'or et décoré de quatre cents gemmes; il pesait 350 livres d'argent (*Lib. pontif.* t. I, p. 177). L'autel papal de la basilique du Latran est encore aujourd'hui un autel de bois[2].

1. F. Wieland, *Altar und Altargrab* (1912), p. 50 et 67.

2. Sur l'ancien autel de bois de la basilique du Latran, voyez au Bréviaire Romain la leçon VI de la fête du 9 novembre. Voyez aussi une précieuse note de Ph. Lauer, *Bulletin des Antiquaires de France*, 1909, p. 306-309.

Qu'ils fussent de bois ou qu'ils fussent de pierre, les autels restaient fidèles à la forme de *mensa*. On peut donner comme spécimen de *mensa* l'autel qui, dans une mosaïque bien connue de Saint-Vital de Ravenne, sert à Melchisédech à offrir au Très-Haut le sacrifice du pain et du vin. L'autel du Melchisédech de Ravenne est sûrement une table dont on distingue la base des quatre pieds en forme de colonnettes qui la supportent. Cette table est drapée d'un parement d'étoffe sombre qui retombe presque sur les bases des quatre pieds [1]. Sur ce parement est étendue une nappe de lin, décorée de quelques broderies, terminée sur les quatre pans par une frange. Sur la nappe, un calice à anses et deux pains ronds.

L'usage d'étendre sur la *mensa* qui sert aux saints mystères une nappe de lin est signalé au IVe siècle par saint Optat. Aucun fidèle n'ignore, écrit-il, que, quand on célèbre les saints mystères, on couvre de lin le bois : « « *Quis fidelium nescit in peragendis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri?* » (Optat. VI, 1). Un autre Africain, Victor de Vite, rapporte que l'invasion des Vandales amena des profanations affreuses : des nappes d'autel les barbares se faisaient des chemises et des caleçons : « *De palliis altaris pro nefas! camisias sibi et femoralia faciebant* » (*Persec. Afric.* I, 39).

Sur la nappe de lin de la *mensa*, rien que le pain

1. Ce parement porte au VIe siècle le nom de *pallium*. L'empereur Justin (518-527) a donné à Saint-Pierre des « pallia olovera blattea (= de pourpre) cum tabulis aurotextis de clamidem vel de stolam imperialem ». *Lib. pontif.* t. I, p. 274. Le même prince donne encore quinze « pallea aurotexta » (p. 276). C'est l'origine de nos *antependia*.

et le vin: pas d'image, pas de croix, pas de cierges. L'autel du Melchisédech de Ravenne est fidèle à cette règle primitive. Au IXe siècle encore, la fresque de la basilique souterraine de Saint-Clément représentant le pape saint Clément dans l'acte de célébrer la messe, lui donne un autel vêtu d'une nappe de lin, et sur lequel est posé un missel : ni croix, ni cierges, *sur* l'autel. Au XIIIe siècle, dans celle des fresques du portique de Saint-Laurent hors les murs qui représente la célébration d'une messe, sur l'autel recouvert d'une nappe de lin sont posés le missel et un cierge.

Le premier *ciborium* que l'on signale est celui que Constantin fait exécuter pour l'autel de la basilique de Latran. Il porte le nom de *fastigium* ou fronton, et il est d'argent. Ce *ciborium,* carré, coiffe l'autel d'une coupole circulaire qui est d'or (*camaram auro purissimo*), d'où pend à des chaînes une couronne centrale de lumières (*farum ex auro purissimo*), et quatre autres couronnes également d'or (*Lib. pontif.* t. I, p. 172). Rome va être fidèle à la mode du *ciborium*. Le pape Symmaque (498-514) en donne qui sont d'argent à des basiliques ou oratoires de Rome (p. 261-262). Le pape saint Grégoire en donne autant à Saint-Pierre (p. 312). Le pape Honorius, un ciborium de bronze doré à Sainte-Agnès hors les murs (p. 323), un ciborium d'argent à Saint-Pancrace (p. 324). Le pape Sergius (687-701) est loué d'en avoir donné un de marbre à la basilique de Sainte-Suzanne pour remplacer celui qu'elle possédait et qui était de bois (p. 375). L'usage du *ciborium* est pareillement reçu en Orient, à partir du IVe siècle[1].

1. WIELAND, *Altar*, p. 185-188. Le *ciborium* (du grec κιβώριον, qui dé-

Le *ciborium* fut une dérogation à la simplicité des basiliques originelles : il concentrait sans doute les regards sur l'autel où s'accomplissaient les saints mystères, mais il masquait à l'assistance la chaire de l'évêque et l'évêque dans sa chaire. Dans une basilique dont l'autel était décoré d'un *ciborium,* l'évêque devait s'avancer au seuil de l'abside (βῆμα) et s'adresser de là à ses fidèles, s'il voulait être maître d'eux. L'ambon ou *pulpitum* des lecteurs [1] devint chaire à prêcher : saint Jean Chrysostome prêchait à l'ambon « pour être entendu » (Socrat. vi, 5). Soulignons cette explication d'un contemporain, qui a pu être un auditeur du grand évêque : la basilique est devenue si vaste qu'il est vain de vouloir parler du haut de la *cathedra* de l'abside. L'ambon, comme le *ciborium,* est requis par les proportions maintenant démesurées des basiliques. Il en était certainement ainsi à Rome, au vi^e^ siècle, pour des basiliques comme celle de Saint-Pierre [2].

*
* *

Au v^e^ siècle, l'usage s'est introduit d'enterrer non plus dans les cimetières *extra muros* et dans les entours des *memoriae martyrum,* mais dans les églises.

signe une coupe en forme de verre à pied) n'est pas une création chrétienne : c'est le dais qui dans la *cella* d'un temple est dressé au-dessus de la statue du dieu, pour la protéger, pour l'honorer.

1. Cyprian *Epistul.* xxxix, 4. Victor Vit. i, 41.

2. Voyez le pape Pélage (556-561) haranguant le peuple de Rome du haut de l'ambon de Saint-Pierre, *Lib. pontif.* t. I, p. 303. Voyez *ibid.* p. 477, les décisions du concile de Latran, d'avril 769, lues « *extensa voce* » au peuple du haut de l'ambon de Saint-Pierre.

Cette évolution est très marquée en Afrique et en Gaule. Une basilique urbaine du v^e^ siècle, comme celle que l'on appelle « l'église du prêtre Vitalis » à Sufetula [1], est pavée de tombes, à commencer par celle de Vitalis, mort le 12 septembre 467. Dans son *In gloria confessorum* (n. 47), composé vers 590, Grégoire de Tours raconte que deux prêtres, enterrés dans une église qu'il qualifie de *basilica*, avaient coutume d'unir leurs voix à celles des deux chœurs de clercs qui y chantaient l'office, pour la plus grande édification des fidèles qui entendaient ces deux voix monter de la tombe : ce qui prouve au moins que des tombes se rencontraient dans les basiliques gallo-romaines du vi^e^ siècle. Un trait que nous citerons plus loin de la vie de saint Benoît, montre qu'il en était de même en Italie à la même époque.

Les messes *pro dormitione*, célébrées jadis dans les cimetières, se célébrèrent désormais dans les églises (et aussi bien dans les églises monastiques), où le défunt avait sa sépulture. Des fondations assurèrent la perpétuité de ces messes. Il s'y joignit les messes à d'autres intentions que le repos des morts : on demandait des messes, par exemple, en accomplissement d'un vœu, ou pour la cessation d'un fléau comme la peste ou la guerre, on en demandait en action de grâces, d'un mot, à toutes les fins de la dévotion privée. Il arriva qu'un prêtre se trouvait avoir à célébrer plusieurs messes chaque jour. Walafrid Strabon cite à l'appui de cette pratique l'exemple (un peu invraisemblable) du pape Léon III (795-

1. A. Merlin, *L'église du prêtre Vitalis à Sufetula* (1917).

816) son contemporain, célébrant jusqu'à neuf messes le même jour. Walafrid Strabon estime quant à lui que la liturgie laisse toute liberté sur ce point, si bien que, de son temps, on voit certains ne célébrer qu'une fois par jour, d'autres célébrer deux fois, trois fois, davantage encore (*vel quotieslibet*)[1].

La multiplication des messes privées dégénérera en abus, contre lesquels devra s'exercer la sévérité des papes réformateurs du XI^e^ siècle. Ils ont été devancés par des évêques de la seconde moitié du X^e^ siècle, par exemple saint Dunstan de Cantorbery, interdisant à ses prêtres de célébrer plus de trois messes chaque jour; autant saint Oswald, archevêque d'York[2]. « Il suffit à un prêtre de célébrer une messe par jour », prononce le pape Alexandre II (1061-1073) cité par saint Thomas d'Aquin, « et grandement heureux est celui qui peut dignement célébrer une messe : quant à celui qui, par amour de l'argent ou par servilité envers les séculiers, a la présomption de célébrer plusieurs messes par jour, je ne pense pas qu'il échappe à la damnation[3] ».

L'antiquité chrétienne avait construit ses basiliques en fonction de l'unité de l'Église locale : une *plebs,* un évêque, une *cathedra,* un autel, et le presbyterium indivis concélébrant sur cet autel avec son évêque aux jours de messe stationale. Cela, c'est la

1. WAL. STRAB. *De eccl. rerum exord.* 21. Il ajoute : « Ad hoc accedit quod totius usus Ecclesiae habet saepius missas agere pro vivis, pro defunctis, pro eleemosynis et aliis diversis causis, quod etiam officia his attributa testantur. »

2. BRIDGETT et THURSTON, *A History of the holy Eucharist in great Britain* (1908), p. 106.

3. Voyez S. THOM. *Sum. theol.* III, LXXXIII, 2 : « Videtur quod non debent prohiberi sacerdotes pluries celebrare in die. » S. Thomas répond non, en se fondant sur l'autorité du pape Alexandre II. Innocent III avait légiféré dans le même sens. *Corp. iuris can., De celebr.* 3.

liturgie et l'architecture du IIIe et du IVe siècle. Puis, il avait fallu détacher de la messe stationale les messes *per parochias* et *per coemeteria*. On avait eu les messes de dévotion ou messes privées. Et un jour vint où ces messes de dévotion s'installèrent dans les basiliques. Ce jour-là, le principe de l'unité d'autel fut sacrifié.

M. de Lasteyrie signale la cathédrale du Mans où, au IXe siècle, l'évêque Aldric a élevé des autels dans les tribunes situées au-dessus des bas côtés, et il y a des autels déjà dans ces bas côtés, c'est-à-dire au niveau de la nef : je suis l'interprétation de M. de Lasteyrie (p. 187). Le fameux plan de l'église de Saint-Gall, au début du IXe siècle, nous met en présence d'une pareille multiplication d'autels. Bientôt l'abside va se ceindre d'un déambulatoire et ce déambulatoire se garnir d'absidioles rayonnant autour du sanctuaire. Selon M. de Lasteyrie, le plus ancien exemple de cette disposition est l'église de Saint-Martin de Tours, celle du début du Xe siècle, qui inaugure l'architecture romane.

Alcuin, plus anciennement († 804), fait honneur à l'église cathédrale d'York d'avoir compté trente autels :

Quae triginta tenet variis ornatibus aras [1].

En fait, dès le VIe siècle, on signale en France des églises à plusieurs autels, par exemple la basilique parisienne de Saint-Vincent (consacrée en 558) qui n'en compte pas moins de quatre (le principal, au levant, dédié à la sainte Croix et à saint Vincent; le second, au nord, à saints Ferréol et Ferrution; le

1. ALCUIN. *De pontif. Ebor.* 1313 (*P. L.* t. CI, 843).

troisième, au midi, à saint Julien; le quatrième, au couchant, à saints Gervais et Protais), plus deux oratoires annexes, l'un dédié à saint Symphorien, l'autre à saint Pierre[1]. Et cette même basilique devient un temps le lieu de sépulture des rois de France, à commencer par Childebert qui l'a bâtie et donnée à des moines. Mais, du coup, plus de *cathedra* pour l'évêque, et le plan cruciforme substitué au plan basilical. Tandis que l'architecture évolue ainsi en Occident pour s'adapter à l'évolution de la liturgie elle-même, l'Orient reste fidèle au principe de l'unité d'autel, parce que l'Orient ne connaît que la messe solennelle.

*
* *

Il conviendrait de parler ici de la somptuosité du décor des basiliques romaines, car cette somptuosité est, au IV^e^ siècle, au VIII^e^ encore, une caractéristique du goût romain et de la piété romaine.

Aula Dei claris radiat speciosa metallis[2].

Nous ne pensons qu'aux marbres, mosaïques, charpentes dorées, dont nous voyons ce qui subsiste[3]. Le luminaire était cependant d'un luxe prodigieux, que permettent d'imaginer les énumérations du

1. *Vita Droctov. abb.* 17 (éd. KRUSCH, p. 542).
2. Inscription de la basilique de Saints-Côme et Damien (VI^e^ siècle).
3. HIERONYM. *Epistul.* CXXX, 14 : « Alii aedificent ecclesias, vestiant parietes marmorum crustis, columnarum moles advehant, earumque deaurent capita pretiosum ornatum non sententia, ebore argentoque valvas, et gemmis aurata distinguant altaria. Non reprehendo, non abnuo ». AUG. *Sermo* XV, 1 : « Qui diligit decorem domus Dei, non est dubium quia Ecclesiam diligit, non in fabrefactis parietibus et tectis, non in nitore marmorum et laquearibus aureis, sed in hominibus fidelibus, sanctis... » Cf. (*Etheriae*) *Peregrinatio*, 25 (éd. GEYER, p. 76). VICTOR. VIT. *Persec. Afric.* II, 18.

Liber pontificalis : chandeliers et candélabres de bronze posés sur le sol (*cereostata, candelabra*); couronnes suspendues par des chaînes et garnies de cierges (*coronae, fara, cantara*), lampes suspendues (*lychni pensiles*); groupes de lampes suspendues, en forme de plateaux, de paniers, de nasses (*gabata, canistri, retia*)..., tout cela à profusion, dès le temps de Constantin. Ces lampadaires sont de bronze, d'argent, voire d'or, souvent décorés de gemmes... Un exemple donnera l'idée de l'éclat voulu du luminaire : le pape Hadrien, au VIII^e^ siècle, donne à Saint-Pierre, pour être suspendu en avant du presbyterium, un *farus* cruciforme qui ne porte pas moins de 1.365 cierges et qu'on n'allume que quatre fois l'an, à Noël, à Pâques, à la Saint-Pierre, au *natale* du pape [1].

Au VIII^e^ siècle, au IX^e^, on aime à suspendre des ex-voto précieux autour des autels : croix, couronnes (*regna*), calices... Grégoire III (*Lib. pontif.* t. I, p. 417) donne à la basilique de Saint-Pierre quatorze « *cruces pendentes* », une « *coronam auream cum cruce pendentem in gemmis super altare* ». Léon III donne une croix d'or à suspendre au-dessus et en avant de l'autel, à Saint-Pierre, à Saint-Paul, à Sainte-Marie-Majeure (t. II, p. 13). Charlemagne donne à la basilique de Saint-Pierre, le jour de son couronnement, une couronne d'or décorée de gemmes, du poids de 55 livres, à suspendre aussi au-dessus de l'autel (p. 8). De plus modestes pèlerins apportent des ex-voto de prix en profusion, il nous en reste quelques vestiges, par exemple la plaque

1. *Lib. pontif.* t. I, p. 499. Voyez S. BEISSEL, *Bilder aus der Geschichte der altchr. Kunst und Liturgie in Italien* (1899), p. 247-252.

de bronze qui accompagnait l'ex-voto d'or (une couronne peut-être) envoyé par une chrétienté pannonienne, et où on lisait :

Quod gens Carnuntum mensis sublimibus offert
non auro aut gemmis sit carum, at titulo...[1].

On n'a pas la vision de ces basiliques, si on n'y replace pas entre ciel et terre ce décor de lustres et d'ex-voto.

Au VIII^e^ siècle encore les icones font leur apparition dans les basiliques romaines, icones (*imagines*) d'or et d'argent[2].

Il convient enfin de restituer à ces basiliques leurs *vela*, c'est-à-dire les tapisseries et tentures que l'on pose dans les entre-deux des colonnes de la nef, sur les murs latéraux, aux murs de l'abside, sur les portes, et sans parler du ciborium. En mainte église de Rome (Sainte-Marie-Majeure, par exemple), on retrouve la trace des tringles auxquelles se suspendaient ces tentures à 3 mètres environ au-dessus du sol[3]. Tentures de soie (*oloserica*), de soie brochée, souvent avec application de drap d'or (*de fundato*), mais aussi tapisseries véritables, à sujets historiés : le *Liber pontificalis* a de ces voiles et de ces tapisseries des énumérations détaillées, qui montrent leur valeur et combien on en avait le goût à Rome à l'envi des mosaïques [4].

Le contraste est impressionnant de la richesse dont est revêtue la basilique et de l'extrême simpli-

1. GRISAR, t. II, p. 354.
2. BEISSEL, p. 241-247.
3. *Ibid.* p. 265.
4. *Ibid.* p. 262-277. BRÉHIER, *L'art chrétien* (1918), p. 64. Voyez les tissus VII^e^-IX^e^ siècle, fragmentaires, mais magnifiques, que conserve le Latran, dans Ph. LAUER, *Le trésor du Sancta Sanctorum* (1906), p. 107-120, et les planches XV-XVIII.

cité du costume liturgique. A vrai dire, jusqu'au VIII^e^ siècle, il n'existe pas à Rome (et en Occident) de costume distinctif pour le clergé, ni de costume liturgique. Notoirement, le clergé est resté fidèle au costume qui, du IV^e^ siècle au VII^e^, est celui des romains de la bonne société : dans les portraits du temps que possédait du pape saint Grégoire et de son père Gordianus le monastère romain *ad clivum Scauri,* Grégoire et Gordianus portent le même costume, une *planeta* de couleur marron, et sous la *planeta* une *dalmatica* ou tunique à manches. Or la *planeta* (qui s'appellera bientôt *casula,* chasuble) est la *paenula* des gens habillés, à Rome, au IV^e^ siècle, et la *dalmatica* est leur tunique riche (*tunica manicata*), qui se superpose à une tunique de de dessous ou (*tunica*) *linea*. La planète est de laine, la tunique est de lin : ces deux pièces sont les deux pièces essentielles du costume civil romain. Le reste est accessoire, comme la *mappula* (manipule), comme l'*orarium* (étole), deux pièces qui ont été peu à peu dénaturées, stylisées, et de simples utilités sont devenus des insignes. Le *cingulum* (ceinture) et l'*anabolaium* (amict), qui apparaissent au VIII^e^ siècle, viennent du costume des moines, qui les ont empruntés aux artisans. Le *pallium* a été, dès le V^e^ siècle, l'insigne distinctif des évêques d'Orient et l'évêque de Rome le leur a emprunté comme un insigne de la dignité apostolique. Je ne puis qu'indiquer ces données, auxquelles j'ai consacré ailleurs une étude détaillée[1]. Et je veux marquer

1. P. B. *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne* (1919), p. 30 83.

seulement que, dans la splendeur des basiliques, où les tissus de soie le disputent aux orfèvreries, évêques, prêtres, diacres, sont habillés comme les fidèles[1], de laine et de lin. On peut appliquer à ce clergé ce que Fortunat disait d'un évêque de Paris des temps mérovingiens, saint Germain : Ni pierres précieuses, ni écarlate, ni diadème, ni or, ni pourpre, ni fin lin, n'ornent ses épaules, mais la foi auguste resplendit en lui :

Non lapides, coccus, cidar, aurum, purpura, byssus exornant humeros, sed micat alma fides.

1. Encore les fidèles riches connaissent-ils les tissus de soie et d'or. HIERONYM. *Epistul.* CXVII, 6. AMBROS. *De Nabuthe*, 3 et 26. Noter cependant le scrupule de S. Léon, *Serm.* XLI, 1 : « Si rationabile et quodammodo religiosum videtur per diem festum in vestitu nitidiore prodire,... si ipsam quoque orationis domum propensiore tunc cura et ampliore cultu quantum possumus adornamus... »

III

LE CÉRÉMONIAL DE L'ORDO ROMANUS I

Pour que la liturgie du pape ait pu émigrer de Rome, et, propagée par des évêques mérovingiens, finir par devenir la liturgie de tout l'Occident carolingien sous Pépin et Charlemagne, il n'était pas indifférent qu'elle fût une liturgie écrite, écrite dans le texte de ses oraisons (Sacramentaire), de ses leçons (Évangéliaire), de ses chants (Antiphonaire), et qu'elle fût une liturgie écrite jusque-là que sa mise en scène (si on peut ainsi parler) fût réglée par écrit. Rome savait le prix de la fixité des rites liturgiques : elle l'avait assurée chez elle par la rédaction de ces *Ordines romani,* dont les premiers, ayant une fois saisi le cérémonial papal comme dans un instantané, ont permis de le perpétuer à Rome et de le propager ailleurs.

Les *Ordines romani* constituent une littérature que Dom Mabillon a le premier classée. Les plus récents des *Ordines romani* publiés par lui, au tome II de son *Musaeum italicum* (1689), sont des cérémoniaux de la cour pontificale du XIV^e^ et du XV^e^ siècle. Il en est du XII^e^ et du XIII^e^. Il en est de plus anciens, qui reviennent seuls à notre étude, et

en première ligne l'*Ordo romanus I.* Il contient dans sa première partie (§ 1-22) une description du cérémonial de la messe papale solennelle : tel qu'il est décrit là, ce cérémonial est postérieur à saint Grégoire, car il renferme des traits comme le chant de l'*Agnus Dei* qui est une institution du pape Sergius (687-701). Le texte existant de l'*Ordo romanus I* date sûrement du VIII^e^ siècle. Les manuscrits en sont du IX^e^. Il n'est pas interdit toutefois de penser que l'*Ordo I*, qui ne s'est pas cristallisé d'un coup, a pu commencer de se former longtemps avant le pape Sergius, peut-être à l'époque de saint Grégoire.

L'*Ordo romanus II*, qui doit être du début du IX^e^ siècle, décrit lui aussi la messe du pape, et en gros dans les mêmes termes : mais il omet des traits de l'*Ordo I*, et il en introduit de non romains qui trahissent que la messe du pape, célébrée par un évêque sous un autre climat, s'agrège des éléments d'une tradition autre que celle de Rome, par exemple le chant du *Credo*. Cet *Ordo II* est du temps où la liturgie romaine s'établit en pays carolingien. Rien de pareil dans l'*Ordo I*, qui est pur romain.

C'est lui que nous suivrons[1], pour la description que nous voulons faire du cérémonial de la messe du pape à Rome; nous le suivrons de très près, nous contentant, en l'abrégeant, de l'éclairer[2].

1. Il a été récemment traduit en anglais et commenté par Cuthbert F. Atchley, *Ordo romanus primus* London 1905). M. Atchley (p. 7) est favorable à l'hypothèse qui date l'*Ordo I* du temps du pape Etienne III (768-772).

2. On peut l'éclairer en effet par d'autres *Ordines* qui, romains aussi, mais plus récents, ont préservé des traits romains qu'il n'a pas notés ou qu'il a moins bien notés. Nous pensons à l'*Ordo romanus* de Saint-Amand en Puelle du VIII^e^-IX^e^ siècle, publié par M^gr^ Duchesne

*
* *

De grand matin, tout le clergé précédera le pape à l'église où la station a été annoncée, tout le clergé (*omnis clerus*) à l'exception des clercs du cortège du pape. Par clergé, entendons avant tout les évêques (suburbicaires) et les prêtres (des titres de Rome)[1] : ils attendent le pape à l'église indiquée, assis dans l'abside au presbyterium, à droite et à gauche de la *cathedra* papale, de telle manière que le pape, quand il sera assis, ait les évêques à sa droite, les prêtres à sa gauche. A tout ce clergé se joignent les moines (*monachi*), l'*Ordo I* nous le dira. Une foule romaine ne va pas sans enseignes : en dehors des cancels (*cancelli*) de l'abside, dont les coupées (*rugae*) sont gardées par des acolytes, l'*Ordo I* place des porte-croix (*cruces portantes*), on les appelle aussi *stauroforoi :* ces croix sont des *signa* ou enseignes. Le peuple, en effet, est venu par groupes, région par région (Rome est, nous le dirons, divisée en sept régions) : en tête de chaque groupe est portée une

(*Origines*, p. 440-463), et à l'*Ordo rom. III* de Mabillon, IXe siècle. L'*Ordo romanus IV* (un fragment) est du même temps. Pour la bibliographie des *Ordines*, voyez THALHOFER-EISENHOFER, t. I, p. 78-82. Cf. BISHOP, p. 153-160.

1. Les sept évêques suburbicaires (Ostie, Porto, Silva-Candida ou Sainte-Rufine, Albano, Tusculum, Sabine, Preneste) ont à tour de rôle à célébrer la messe chaque dimanche dans la basilique du Latran, en vertu d'un règlement du pape Etienne III : à ce propos, le *Lib. pontif.* (t. I. p. 478) les qualifie de *episcopi cardinales*. Aux messes papales, il peut se joindre aux évêques suburbicaires des évêques d'autres sièges de passage à Rome. — Le nombre des *tituli* ou églises paroissiales est de 25, nombre constant depuis le Ve siècle. Le pape Calixte II, au XIIe siècle, l'élèvera à 28. Voyez dans BEISSEL, p. 77-80, la liste des 25 *tituli*, comme aussi des autres basiliques de Rome (b. patriarcales et autres diaconies, monastères, etc.), au temps du pape Léon III

croix d'argent (fixée à une hampe de bois) et sur laquelle sont trois cierges allumés. Au IXe siècle, on voit le pape Benoît III (855-858) refaire les sept croix processionnelles d'argent qui tombent de vétusté[1].

Le pape est parti du *patriarchium* du Latran, qui est sa résidence ordinaire. L'*Ordo I* dit *patriarchium*, terme qui n'apparaît qu'à l'époque du pape Sergius, le palais pontifical étant au VIIe siècle appelé *episcopium*[2]. Le pape arrive à cheval.

Son cortège se compose, premièrement, de tous les acolytes de la région qui est de service. — On sait, en effet, que (depuis le IIIe siècle) Rome est divisée en sept régions ecclésiastiques, à la tête de chacune desquelles est un des sept diacres de l'Église romaine. Rome n'a que sept diacres, le premier portant le titre d'archidiacre : chacun de ces sept diacres a sous ses ordres un sous-diacre (régionnaire), plus des acolytes (régionnaires). Chaque région a ses *defensores*, fonctionnaires chargés d'administrer et de défendre le patrimoine ecclésiastique. Les *defensores* régionnaires remontent au pape saint Grégoire. — Donc, en première ligne, dans le cortège du pape, les acolytes de la région de service, chacune des sept régions ayant son jour de service stational, ainsi la IIIe région le dimanche. A la suite des acolytes de la région de service viennent les *defensores* de toutes les régions. Acolytes et défenseurs ont rendez-vous au patriarchium au point du jour : ils ouvrent le cortège, à pied. Puis viennent les diacres à cheval, entendez les sept diacres; avec eux,

1. Sur ces croix, *Lib. pontif.* t. II, p. 146 et la note.
2. DUCHESNE, *Orig.* p. 143.

leurs sous-diacres régionnaires... Deux écuyers (*stratores laici*) marchent à gauche et à droite du pape. Immédiatement devant le pape va un acolyte à pied portant l'ampoule du saint-chrême, la portant la main enveloppée d'une *mappula* comme on porte les choses sacrées. Derrière le pape viennent à cheval les grandes dignités palatines, le *vicedominus*, le *vestiarius*, le *nomenculator*, le *saccellarius*[1].

Le sous-diacre qui doit lire l'épître est chargé du livre des épîtres ou *Apostolus*. L'archidiacre est chargé de l'évangéliaire. Des servants (*baiuli*) portent les vases sacrés, les chandeliers d'or et d'argent, etc., toute cette orfèvrerie appartenant au trésor du Latran[2].

1. Le vidame ou *vicedominus papae* (VI^e^ siècle) gouverne le clergé de Rome quand le pape est absent. Le *vestiarius pontificis* (VII^e^ siècle) a la garde du *vestiarium* ou trésor pontifical du Latran. Le *nomenculator* (VII^e^ siècle) est en quelque sorte l'*auditor* du pape. Le *saccellarius* (VII^e^ siècle) est son argentier.

2. Il est souvent parlé des orfèvreries sacrées dans le *Lib. pont.* Voyez l'introduction, p. CXLIII-CXLVIII, de M^gr^ Duchesne à son édition du *L. P.* t. I. — L'empereur Constantin a donné à la basilique du Latran sept patènes d'or, pesant chacune trente livres; seize patènes d'argent, du même poids; sept *scyphi* d'or, chacun de dix livres: un *scyphus* orné de gemmes, pesant vingt livres; vingt *scyphi* d'argent, chacun de quinze livres; deux *amae* d'or (récipients pour le vin, plus grands que les *scyphi*), chacune de cinquante livres, et d'une contenance chacune de trois médimnes (le médimne est de 52 litres et demi); vingt *amae* d'argent, pesant chacune dix livres, contenant chacune un médimne; quarante petits calices d'or, d'une livre chacun; cinquante *calices minores ministeriales*, chacun de deux livres (d'argent?). — L'empereur Justin I^er^ (518-527) fait présent au pape Hormisdas (514-523) d'un Évangile à couverture d'or décorée de gemmes; d'une patène d'or « cum yaquintis », qui pèse vingt livres; de deux patènes d'argent, pesant chacune vingt-cinq livres; d'un *scyphus* d'or avec gemmes, huit livres; d'un *scyphus* d'or entouré d'une couronne (*regnum*), huit livres; de trois *scyphi* d'argent doré, pesant chacun cinq livres, etc. Le pape Hormisdas fait exécuter six *scyphi stationales* pesant chacun six livres. Ce sont des *scyphi* que le texte qualifie de « *cum duces* ». (Atchley, p. 25, corrige *duces* en *ducibus* et fait de ce terme le synonyme de *pugillaris*.

A s'en tenir aux termes de l'*Ordo romanus I*, le cortège du pape n'est à aucun moment précédé d'une croix processionnelle. La première croix de ce genre signalée à Rome est celle que Charlemagne à l'occasion de son couronnement à Rome, l'an 800, donne, entre autres présents magnifiques, au pape Léon III : « ... *Crucem cum gemmis yacinctinis, quam almificus pontifex in letania procedere constituit, secundum petitionem ipsius piissimi imperatoris* » (*Lib. pontif.* t. II, p. 8). L'institution de Léon III persévéra. Au XII^e^ siècle, une *crux stationalis* est de règle portée en tête de la procession qui se rend à la basilique où se célèbre la station; elle est portée par un sous-diacre régionnaire; et, quand on arrive à la basilique, elle est posée à l'autel, « *subdiaconus regionarius more solito portat crucem ad altare* », lisons-nous dans l'*Ordo romanus XI* (n. 29)[1]. La croix de nos autels a donc été d'abord une croix de procession.

Le pape descend de cheval, aidé par les diacres.

tube de métal pour communier au calice). *Lib. pontif.* t. I, p. 271-272. — L'empereur Justin, déjà nommé, donne au pape Jean I^er^ (523-526) une patène d'or avec gemmes, du poids de vingt livres; un calice d'or avec gemmes, du poids de cinq livres; cinq *scyphi* d'argent. *Op. cit.* p. 276. — Charlemagne donne au pape Léon III une patène d'or avec gemmes pesant trente livres, un calice d'or et gemmes à anses pesant cinquante-huit livres, etc. T. II, p. 8. — Ces spécimens donnent une idée de la richesse des orfèvreries sacrées.

1. Le trésor du *Sancta sanctorum* possède une admirable croix d'or à gemmes, donnée croit-on par Charlemagne au pape Hadrien, différente de la croix stationale qui fut donnée à Léon III et qui, volée sous Pascal I^er^, fut refaite par Léon IV. LAUER, p. 58 et pl. VIII. — Dans la fresque (XI^e^ siècle) de la basilique souterraine de Saint-Clément, translation du corps de S. Clément par le pape Nicolas I^er^, on voit la magnifique croix stationale du pape, et au milieu du peuple trois croix processionnelles décorées de fanions rouges.

Le prêtre du titre où se célèbre la station, l'attend là, avec le prêtre qui est attaché au titre et le *mansionarius* ou gardien de l'église, qui portent un encensoir (*thymiamaterium*) en hommage au pontife, qui les bénit. Le pape entre, non dans la basilique, mais dans le *secretarium*, où il s'assied sur la *sella* apportée du Latran par un serviteur (*cubicularius*) laïque. Un escabeau (*scamnum*) est posé devant la *sella*. L'acolyte qui tient l'aiguière (*aquamanus*) demeure derrière le pape, et le suivra ainsi jusqu'à l'autel, pour être toujours prêt à lui présenter l'aiguière.

Le mot de *secretarium* désigne une salle adjacente à l'atrium qui précède le seuil de la basilique : ainsi en est-il à Saint-Pierre, je parle de l'ancienne basilique, où le secretarium forme une salle terminée par une abside, et placée à gauche du portique par lequel on accède aux cinq portes de la basilique. Le secretarium d'une basilique est une salle de réception, et de là le nom qui lui est donné quelquefois de *salutatorium*, mais une salle capable d'être fermée à huis clos. Pareille salle pouvait être fort vaste. Le concile de Carthage de 419, qui comptait 217 évêques présents, donc assis, s'est tenu dans le secretarium de la *basilica Fausti*. Nombre d'autres conciles du IV^e^ et du V^e^ siècle ont pris un secretarium de basilique pour salle de séance. Le *secretarium* n'est pas une création chrétienne : la curie du Sénat (devenue la basilique de Saint-Adrien) avait son *secretarium* (devenue la basilique contiguë de Sainte-Martine).

Le pape assis sur la *sella* va être revêtu de ses vêtements liturgiques, qui sont apportés pliés par son

valet de chambre ou barbier (*cubicularius tonsorator*), et sont distribués aux sous-diacres régionnaires chargés d'habiller le pontife. Successivement, l'un lui passe la *linea* (la tunique de lin); un autre le *cingulum* (le cordon); un autre l'*anabolaium* (notre amict); un autre la *linea dalmatica* (la tunicelle de nos évêques); un autre la *maior dalmatica* (la tunique de nos évêques); un autre enfin la *planeta* (notre chasuble)[1]. Auprès du pontife, le primicier des notaires et le secondicier veillent à ce que les vêtements s'ajustent bien[2].

Enfin, soit un des diacres, soit quelqu'un des sous-diacres, celui à qui le pape en aura donné l'ordre, prend le pallium qu'un sous-diacre à la suite (*subdiaconus sequens*), c'est-à-dire un des sous-diacres attachés au pape et le servant au Latran, tient sur son bras gauche que couvre sa *planeta*. (C'est le geste de qui porte ou présente un objet sacré, geste qu'on rencontre si souvent dans les mosaïques chrétiennes). Donc le diacre ou le sous-diacre qui a l'honneur de vêtir le pape du pallium, le passe autour du cou du pontife, le fixe à la planète du pontife avec trois épingles, l'une en arrière, l'autre sur le devant, la troisième sur l'épaule gau-

1. J'ai à peine besoin de signaler que, au VIII^e^ siècle, tout le clergé romain est encore tête nue, et que le pape n'a ni tiare ni mitre. La mitre est un insigne épiscopal du X^e^-XI^e^ siècle. La tiare, dans sa forme la plus simple (*phrygium, regnum*) est du même temps. J. Braun, *Handbuch der Paramentik* (1912), p. 190 et 200. Pour la description du costume papal, je renvoie à l'étude mentionnée plus haut (p. 63).

2. L'usage d'habiller le Pontife *iuxta altare* (au trône, comme nous disons aujourd'hui) est signalé seulement au commencement du XIV^e^ siècle dans l'*Ordo romanus XIV* (*P. L.* t. LXXVIII, 1158), encore est-il signalé comme exceptionnel.

che. Il salue le Seigneur Apostolique en disant : *Iube, domne, benedicere.* Le pape répond : *Salvet nos Dominus.* Le diacre (ou le sous-diacre) réplique : *Amen.*

***

Au nombre des objets sacrés apportés du Latran est l'évangéliaire. Le diacre qui doit lire l'évangile à la messe est là : le livre, tenu par un acolyte (qui le tient de ses mains, mais de ses mains recouvertes de sa planète, toujours le même geste bien connu), le livre est ouvert, et le diacre y prépare l'évangile qu'il lira. Cela fait, l'acolyte, tenant toujours le livre dans les plis de sa planète, le porte à l'autel de la basilique : un sous-diacre va devant lui. Arrivés à l'autel, devant le presbyterium, le sous-diacre prend le livre des mains de l'acolyte et le place avec honneur sur l'autel [1].

Cependant, le pape étant prêt, le sous-diacre régionnaire (de la région de service), tenant sur son bras gauche la *mappula* du pontife, sort du secretarium,

1. Cette entrée de l'Évangile, précédant l'entrée du pontife, a plus de relief dans l'*Ordo* de Saint-Amand. L'Évangile est porté par un sous-diacre « ... per medium presbiterii, et non presumat sedere quisquam quando eum viderint pretereuntem. » De même chez Amalaire (III, 5), qui fait poser l'évangéliaire sur l'autel, où il restera jusqu'au moment où le diacre le prendra pour aller à l'ambon. Innocent III (II, 3 et 4) fait porter l'évangéliaire fermé par le sous-diacre qui précède le pontife : quand on arrive processionnellement à l'autel, le pontife ouvre lui-même l'évangéliaire et baise le texte sacré. Tout cela riche de symbolisme, et maintenu par le *Cérémonial des évêques ;* sauf que, quand l'évêque s'habille au trône, il ne reste plus que la présentation du livre à l'évêque qui le baise en montant à l'autel, geste qui passe inaperçu.

et, du seuil de la *regia* (la grande porte de la basilique), il appelle : *Scola.* On lui répond : *Adsum.* Ici se perpétue la signification originelle de la *mappula,* qui est le même mouchoir que dans les diptyques consulaires d'ivoire l'on voit porté à la main droite par les consuls, et avec lequel ils donnaient le signal de commencer les jeux : pour commander à la *scola cantorum,* le sous-diacre a la *mappula* du pontife sur son bras droit, comme un insigne d'autorité.

Quand on lui a répondu : *Adsum,* le sous-diacre demande les noms des exécutants. On les lui donne. Le sous-diacre revient alors vers le pape, lui tend la *mappula,* et à genoux il lui dit : « Les serviteurs de mon Seigneur, un tel, sous-diacre régionnaire, lira l'épître (*leget Apostolum*), un tel de la *scola* chantera... » A partir de là, défense de désigner un autre lecteur ou un autre chantre, sous peine d'excommunication pour qui a donné les noms. Le sous-diacre se relève, et, debout devant le pontife, attend qu'il lui fasse signe qu'on peut commencer le chant. Quand le pape a fait ce signe, le sous-diacre sort devant la porte du secretarium et dit : *Accendite.*

Les chantres se rangent devant l'autel (*ante altare*) sur deux lignes, les hommes de chaque côté en dehors, les *infantes* entre les deux lignes[1]. Et le

1. Sur ces *infantes* voyez les premières lignes de l'*Ordo IX* (pur romain, début du IX^e^ siècle) : « Primum, in qualicumque scola reperti fuerint pueri bene psallentes, tolluntur inde et nutriuntur in scola cantorum, et postea fiunt cubicularii ». L'*Ordo rom. I* (n. 20) fait communier la Scola par le pape, et compte douze communiants. Cela veut-il dire que la Scola ne se composait que de douze chantres?

prior scolae entonne l'antienne pour l'entrée (*antiphonam ad introitum*).

Sitôt que les voix se font entendre, les diacres (ils se sont tenus jusque-là à la porte du secretarium) entrent dans le secretarium et rejoignent le pape. Le pape se lève de son siège, donne sa main droite à l'archidiacre, sa main gauche au second des diacres, et ceux-ci, ayant baisé la main qui leur est donnée, s'avancent avec le pontife en le soutenant (*procedunt cum eo sustentantes eum*). Devant le pape va un sous-diacre portant le *thymiamaterium*, dans lequel il a mis de l'encens. Et, avec ce sous-diacre, vont sept acolytes régionnaires de la région qui est de service portant sept chandeliers allumés (*septem cereostata accensa*). C'est apparemment à ces sept céroféraires que s'adressait plus haut l'impératif *Accendite*.

L'encensoir et les cierges vont de compagnie et sont un honneur rendu au personnage que l'on précède ainsi. Le droit public romain avait donné à certains magistrats le privilège de faire porter des lumières devant eux, lisons-nous dans Mommsen, et avec ces lumières (*cerei*) était porté un réchaud pour les rallumer si elles s'éteignaient. Ce droit au cierge va avec le droit à la toge prétexte. Ce devint sous les Antonins une distinction spéciale à l'empereur [1]. La liturgie a adopté le cierge et le réchaud, elle a même mis deux cierges au lieu d'un

1. Mommsen, *Droit public romain*, t. II (1892), p. 61-62. Pour les représentations de cette étiquette dans les monuments figurés, voyez l'article « Candélabre » de Dom Leclercq, dans le *Dictionn.* de Dom Cabrol.

et transformé le réchaud en brûle-parfum. Nous aurons l'occasion d'en reparler.

La liturgie romaine a même amplifié le geste, puisque nous voyons que, dans la procession qui le conduit du secretarium à l'autel, le pape est précédé de sept chandeliers allumés [1]. Des liturgistes ont pensé que ces sept chandeliers représentaient les sept régions ecclésiastiques de Rome : rien ne le dit, et du reste ils sont portés par sept acolytes d'une seule et même région, celle qui est de service. Les sept chandeliers sont bien plus sûrement un symbolisme inspiré par l'Apocalypse : « Je vis sept chandeliers d'or et au milieu des chandeliers quelqu'un qui ressemblait à un fils d'homme : il était vêtu d'une longue robe... » (*Apoc.* I, 12-13). Le Christ est appelé « Celui qui marche au milieu des sept chandeliers d'or » (II, 1). L'évêque, qui figure le Christ, marchera lui aussi au milieu de sept chandeliers.

Le cortège s'avance processionnellement à travers la grande nef. Avant qu'on n'arrive devant l'autel, deux acolytes s'approchent portant ouvert un coffret [2] qui contient une réserve de saintes espèces (*sancta*). Un sous-diacre à la suite mettant la main sur le bord du coffret (*in ore capsae*) montre

1. Innocent III (II, 8) ne parle des sept chandeliers que « in maioribus solemnitatibus ». D'ordinaire, il n'est question que de deux (praeferuntur duo lumina cum thuribulo).

2. L'*Ordo I* dit : « ... duo acolyti tenentes capsas cum sanctis apertas. » Deux acolytes : y a-t-il plusieurs *capsae* ? ou doit-on lire *capsam cum sanctis apertam* ? Mais nul doute que ces *sancta* soient une réserve ou *fermentum* de la messe antérieure. Ce point est bien établi par Mabillon dans son introduction aux *Ordines romani* (ch. VI, n. 1). Rapprochez DUCHESNE, *Orig.* p. 155.

au pape les saintes espèces (*ostendit sancta pontifici*). Le pape salue les *sancta*, les considère, et, s'il estime qu'il y en a surabondance, ordonne que l'on reporte le surplus en son lieu (*in conditorio*). Il s'agit là de la parcelle eucharistique qui est destinée à être placée dans le calice avant la célébration de la « fraction du pain », en vue d'unir le sacrifice du jour aux sacrifices précédents, rite qui à la messe du pape a le même sens que le *fermentum* à la messe des prêtres des titres.

Le cortège arrive à la hauteur de la Scola, et ceci détermine exactement la place qu'elle occupe en haut de la nef, mais en laissant un espace libre entre l'autel et elle. On voit à cette disposition que la Scola fait partie de l'assistance. Donc, à la hauteur de la Scola, les sept céroféraires qui précèdent le pape se divisent : quatre passent à droite, trois à gauche. Le pape va se placer en tête de la Scola (*in caput scolae*), s'incline devant l'autel, prie silencieusement, fait une croix sur son front, donne la paix à un des évêques (qui a dû descendre les degrés pour venir recevoir l'accolade du pape), puis à l'archiprêtre (qui a dû descendre de même), puis aux diacres, enfin il fait signe au *prior scolae* qu'il peut chanter le *Gloria Patri* de l'introït. Le pape prie appuyé *super orationem* (entendez par *oratio* un prie-Dieu[1]). Au *Sicut erat,* il se lève, baise l'Évangile posé sur l'autel, baise l'autel, et gagne sa cathedra où il se tient debout.

1. Ce prie-Dieu n'est pas fixe : il vient d'être placé devant l'autel par le *quartus scolae*. Notre *Ordo I* écrit : « Quartus vero scolae praecedit pontificem ut ponat orationem ante altare, et accedens pontifex orat super ipsam ».

*
* *

L'*Ordo romanus I* que nous analysons note ici que le pape se tient debout tourné vers l'Orient, « *stat versus ad orientem* ». Si donc la basilique est orientée, c'est-à-dire si son abside est au levant et son seuil au couchant, le pape debout à sa *cathedra* tournera le dos à l'assistance.

Pour la première fois nous surprenons ici à Rome le scrupule de l'orientation. Ce scrupule, qui était une règle dans la chrétienté grecque au début du v[e] siècle[1], avait tendu dès lors à pénétrer en Italie (témoin un texte bien connu de saint Paulin de Nole) : on voulait que les basiliques eussent leur abside au levant, donc que les fidèles tournassent leur visage vers le levant[2]. Cette règle s'est généralisée en Occident vers le VI[e] siècle, et, au sentiment de M. de Lasteyrie, à l'époque carolingienne on n'y a plus dérogé, sinon exceptionnellement. Il s'en est suivi une altération profonde en liturgie : on ne comprit plus que le célébrant célébrât les saints mystères face à l'assistance, comme le voulait l'usage ancien, et que le célébrant fût seul à ne pas prier tourné vers l'Orient. La logique lui imposa ainsi de se placer entre l'assistance et l'autel, donc de tourner le dos à l'assistance.

La liturgie romaine du VIII[e] siècle n'avait pas

1. Socrat. *H. E.*, v, 22 (p. 640).

2. Beissel, *Bilder*, p. 82-85. L'orientation des temples était déjà une règle pour les païens, cela bien montré par le P. Beissel. Toutefois, se tourner vers l'Orient pour prier est une pratique adoptée de très bonne heure par les chrétiens pour la prière, pratique qui s'inspirait de *Ps.* LXVII, 34. Voyez Basil. *De spir. sancto*, 66.

accepté cette innovation : à la messe papale, le célébrant à l'autel garde le visage tourné vers l'assistance, quelle que soit l'orientation de la basilique. Mais une concession est faite : le pape, quand il est debout à sa cathedra, se tourne vers l'Orient. Cette concession affectait du reste assez peu la messe stationale, car les plus augustes basiliques de Rome, comme le Latran, Saint-Pierre, Sainte-Marie-Majeure, et combien d'autres, ne sont pas orientées. A Rome, au IVe et au Ve siècle, on n'était guère porté vers ce symbolisme [1].

Le pape est donc debout à sa cathedra, le chant *ad introitum* s'achève, on attaque le *Kyrie eleison*. La Scola répète les invocations (*litania*) autant de fois que veut le pontife, car c'est lui qui fixe ce nombre au prieur de la Scola. Notre *Ordo,* qui suppose que le pape regarde l'Orient, note qu'il se retourne vers le peuple pour entonner le *Gloria in excelsis,* se remet ensuite face à l'Orient, et reste debout jusqu'à la fin du chant. Le *Gloria in excelsis* achevé, le pape se retourne à nouveau vers le peuple pour dire : *Pax vobis*. Puis, se remettant face à l'Orient, il dit *Oremus* et la collecte du jour. Et c'est seulement après la collecte qu'il s'asseoit. Les évêques et les prêtres s'assoient en même temps que lui, sur un geste du pape les y invitant. Évêques et prêtres exceptés, l'assistance reste debout, et restera debout tout le temps que durera la cérémonie.

Le sous-diacre qui doit lire l'épître, sitôt qu'il voit que le pontife, les évêques et les prêtres sont assis, monte à l'ambon et lit la leçon assignée au

1. Sur les raisons de ce symbolisme, voyez S. THOMAS, *Summ. theol.*, IIa IIae, q. 84, a. 3, ad 3.

jour. Il n'y a qu'un ambon, qui sert aussi bien à la lecture de l'épître, au chant du graduel, à la lecture de l'Évangile, et, s'il était besoin, à l'homélie. On accède à l'ambon par des marches qui sont sur le côté; on en descend par des marches qui sont sur le côté opposé[1]. Le sous-diacre de l'épître est remplacé à l'ambon par le chantre qui chante le graduel (*responsum*), et soit l'alleluia, soit le trait, soit simplement le graduel, selon le temps : il chante en ayant sous les yeux le livre de chant ou *cantatorium*.

Avec les liturgistes du Moyen Age, soulignons la différence de l'honneur rendu à l'épître et de l'honneur rendu à l'Évangile. L'épître est lue par un sous-diacre que personne n'accompagne à l'ambon. Innocent III (II, 29) observe que de son temps il est, comme aujourd'hui, escorté d'un simple acolyte. Au contraire, l'Évangile va être conduit avec une pompe magnifique.

Le diacre qui doit lire l'Évangile vient baiser en silence les pieds du pontife, qui lui dit : *Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis.* Puis il va à l'autel, baise l'Évangile, élève le livre dans ses mains. Deux sous-diacres régionnaires se placent devant lui, qui garnissent d'encens l'encensoir (*thymiamaterium*) que porte un sous-diacre à la suite. Deux acolytes vont devant eux portant deux chandeliers (*duo cereostata*). On arrive à l'ambon. Les deux acolytes s'écartent, les deux sous-diacres aussi, le diacre pose un instant le livre sur le bras gauche

1. Voyez l'ambon de la *Basilica Maiorum* de Carthage, reconstitué d'après un fragment retrouvé, *Dictionn.* de Dom CABROL, t. II, p. 2308, fig. 2160.

de l'un des deux sous-diacres régionnaires, qui de la main droite doit désigner au diacre le feuillet où est marquée la leçon du jour. Le diacre met le doigt sur la leçon et monte à l'ambon où il la lit [1]. *L'Ordo romanus I* ne suppose pas que le diacre dise *Dominus vobiscum,* ni que l'assistance acclame *Gloria tibi domine,* rubriques gallicanes. L'usage romain, au VIII^e^ siècle, au XII^e^ encore, était que le diacre, quand il lisait l'Évangile, se tournât vers le midi, qui était dans la basilique le côté des hommes : Bernold de Constance (*Microl.* 9) réclame pour le maintien de cette pratique romaine que l'on abandonne sous couleur d'annoncer l'Évangile au septentrion, à la nuit.

Remarquez : aucun encensement du livre[2]. Mais un Romain du temps de saint Damase ou de saint Léon aurait reconnu le geste d'hommage rendu au livre sacré : on porte devant lui deux cierges allumés et l'encensoir. Pendant que le diacre à l'ambon lit l'Évangile, les deux cierges ou chandeliers sont posés à terre devant l'ambon[3].

Quand le diacre ayant fini sa lecture descend de l'ambon, le sous-diacre reçoit l'évangéliaire et le passe au sous-diacre à la suite, qui le tenant sur sa poitrine (recouverte de la planète) le présente

1. L'*Ordo I* ne marque pas que le diacre en lisant l'Évangile doive se tourner vers le nord, préoccupation qui apparaît au contraire dans l'*Ordo II* et est une règle pour Innocent III.

2. L'encensement de l'évangéliaire est un rite plus récent, dont le plus ancien témoin est Jean d'Avranches (vers 1065), *De officiis ecclesiasticis*, ed. DELAMARE, p. 12. Innocent III ne le connaît pas.

3. Dans les miniatures de la *Notitia dignitatum* (V^e^ siècle), la *lex mandatorum* du préfet du prétoire, posée sur une table drapée, est entre quatre cierges allumés.

à baiser « à tous », avant de l'enfermer dans l'écrin (*capsa*) scellé dans lequel il a été apporté du Latran et y sera rapporté. « A tous » s'entend (dans l'*Ordo romanus I*) de tous ceux qui se trouvent sur les degrés qui séparent l'ambon de l'aire de l'abside : « *Porrigit osculandum omnibus per ordinem graduum qui steterint* », l'ambon étant (supposerons-nous) un peu en avant de ces marches. Cette dévotion deviendra un rite plus solennel. Dans l'*Ordo II,* qui (nous l'avons dit) témoigne de la liturgie romaine transplantée en pays carolingien, le sous-diacre présente l'Évangile à baiser à l'évêque officiant d'abord, ensuite à tous ceux qui sont sur les degrés, « *deinde omnibus per ordinem graduum qui steterint* », puis à tout le clergé, puis au peuple, avant de replacer le livre en son lieu.

Sitôt que l'Évangile a été lu, le pontife dit : *Pax tibi,* qui évidemment s'adresse au diacre qui vient de lire l'Évangile. Puis il dit à l'assistance : *Dominus vobiscum.* On répond : *Et cum spiritu tuo.* Et le pontife prononce : *Oremus.*

Nous entrons dans l'offertoire. Au VIII^e^ siècle, à Rome, pas de sermon. Pas davantage de *Credo.*

*
* *

La première démarche de l'offertoire consiste en ce que le diacre qui a lu l'Évangile, précédé des deux cierges qui accompagnaient le livre, gagne l'autel. L'*Ordo* de Saint-Amand observe ici que les deux cierges sont posés derrière l'autel (*retro*

altare), entendez entre l'autel et l'assistance, et que les autres cierges sont posés de même[1]. L'*Ordo I* a négligé cette rubrique, pareillement l'*Ordo III*. Elle est bien précieuse cependant, car elle est la plus ancienne mention de la présence de cierges à l'autel, à vrai dire derrière l'autel. Léon VI, dans l'instruction qui lui est attribuée, interdit de chanter la messe « *sine lumine* ». Même règle au temps de Grégoire VII (*Microl.* 11). Pour Innocent III, la règle est d'installer *sur* l'autel la croix et deux cierges : « *In cornibus altaris duo sunt constituta candelabra, quae mediante cruce faculas ferunt accensas* » (II, 21). Mais dans un *Ordo Romanus*[2] copié en 1254, on lit, dans la description de la messe pontificale : « *Notandum quod septem faculae debent esse in missa super altari* ». Voilà les sept cierges installés sur l'autel. Ces sept cierges seront pour la symétrie réduits habituellement à six (xv^e^ siècle), le nombre sept ne se maintenant plus qu'à la grand'messe pontificale.

Le diacre qui a lu l'Évangile est à l'autel, disons-nous : un acolyte lui présente le calice et un *corporale*. Le diacre étend le corporal sur l'autel, aidé par les autres diacres, ou au moins par l'un d'eux. Dès là qu'on se met au moins à deux pour l'étendre sur l'autel, le corporal n'est pas un petit carré de lin, mais une vraie nappe[3].

1. Voici les termes de l'*Ordo* de Saint-Amand : « Et revertit diaconus ad altare et ipsa cereostata ante eum, et ponunt ea retro altare, seu et reliqua cereostata ». Il n'est pas question de les éteindre.

2. Bishop, p. 310-311.

3. L'*Ordo VI* (ix^e^-x^e^ siècle), qui est comme l'*Ordo II* un ordo romain transporté en pays carolingien, marque que le corporal doit

Le pontife descend alors de sa cathedra, il descend en s'appuyant de la main droite sur le primicier des notaires, de la main gauche sur le primicier des défenseurs, il descend à la balustrade (*cancelli*) qui, au bas des marches de l'abside, sépare le clergé de l'assistance. Il faut imaginer l'assistance divisée en deux : du côté du midi les hommes, de l'autre côté les femmes.

Le pape va d'abord aux hommes, l'on donne à ce côté le nom de *senatorium* (« *quod est locus principum* », dit l'*Ordo III*), parce qu'aux premiers rangs sont les laïques appartenant à la noblesse. Les mots survivent aux institutions : ce qui restait du vieux sénat de Rome a disparu au VI^e^ siècle : désormais le mot *senatus* désigne l'aristocratie romaine, ainsi en est-il au VIII^e^ siècle. Notre *Ordo I* mentionne que le pape reçoit les oblations des princes dans l'ordre des préséances, « *suscipit oblationes principum per ordinem archium* ». On était à Rome très attentif à l'ordre des préséances. Les nobles qui viennent à l'offrande, offrent chacun une burette (*amula*) de vin, et un pain. Le pape passe chaque burette à l'archidiacre, qui la vide dans un grand calice (que porte un sous-diacre régionnaire), et ce calice lui-même quand il est plein est vidé dans un *scyphus* que porte un acolyte. Le pape passe chaque pain au diacre régionnaire (de la

couvrir toute la surface de l'autel : « ... ex puro lino contextum esse debet, quia sindone munda corpus Domini legitur involutum in sepulcro, et tantae quantitatis esse debet ut totam altaris superficiem capiat ». — Innocent III parle de *corporales pallae* et il explique que « duplex est palla quae dicitur corporale, una quam diaconus super altare totam extendit, altera quam super calicem plicatam imponit » (II, 56).

région qui est de service ce jour), et ledit diacre le passe à un sous-diacre, qui le met dans une nappe (*sindon*) tenue par deux acolytes. Quand les nobles ont achevé leur offrande, c'est au tour du peuple à faire la sienne : pour épargner le pape, l'offrande du peuple est reçue par un des évêques assistants.

Pendant ce temps, le pape va de l'autre côté, mais il doit pour cela passer au pied de l'autel, *ante confessionem :* là, il reçoit l'offrande du primicier et du secondicier (des notaires), ainsi que du primicier des défenseurs. Il arrive enfin aux matrones, *nobilissimae matronae,* dont il reçoit l'offrande comme il a fait pour les nobles. Nous imaginerons que les femmes du peuple viendront ensuite, comme a fait le peuple du côté des hommes.

L'offrande des fidèles est terminée. Le pontife, s'appuyant sur le primicier et le secondicier (des notaires), regagne sa cathedra et lave ses mains. L'archidiacre, qui vient aussi de se laver les mains, se présente devant le pape, et sur un geste du pape, va à l'autel. Les sous-diacres régionnaires lui passent les *oblationes* qui ont été offertes par l'assistance : l'archidiacre les dispose sur l'autel (*componit altare*), ou, comme dit l'*Ordo III*, il met sur l'autel autant d'oblats qu'il en faut pour suffire au peuple (qui doit communier). Nous entendons par oblats disposés sur l'autel, les pains. — Le tour du vin va venir : sur l'autel un calice vide est posé, dans lequel l'archidiacre verse la burette qui est l'offrande personnelle du pontife (*amulam pontificis*) et les burettes qui sont les offrandes personnelles des diacres... Un sous-diacre va demander de l'eau (*fontem*) à la Scola, il la reçoit des mains

de l'*archiparaphonista,* et la porte à l'archidiacre, qui en verse ce qui convient dans le calice, en faisant une croix. — Le pontife n'offrira-t-il pas personnellement son pain? Nous y voici : le pape se lève de sa cathedra, vient à l'autel, salue l'autel, reçoit les *oblatae* des diacres; puis il reçoit de l'archidiacre les *oblatae* (les deux pains) qu'il doit lui-même offrir, et il les place lui-même sur l'autel [1]. — L'archidiacre rapproche alors le calice, qu'il met à droite des pains du pape. Le calice, nous apprend l'*Ordo I,* est un calice à anses, et ses anses sont enveloppées d'un *offertorium,* qui est un voile, peut-on penser [2].

Le pape, qui est à l'autel et fait face aux fidèles, regarde alors la Scola et lui fait signe de se taire. Cette indication vient un peu tard dans l'*Ordo I* pour nous apprendre que, tout le temps de l'offrande, la Scola a chanté.

1. Au temps d'Innocent III on plaçait encore le calice à droite de l'hostie : « Calix ponitur ad dextrum latus oblatae, quasi sanguinem susceperus qui de latere Christi dextro creditur vel cernitur profluxisse » (II, 58). Innocent III ne parle que d'une hostie. — Le *Cérémonial des évêques* fait présenter à l'évêque par le diacre deux hosties, comme dans l'*Ordo rom. I,* mais une seule est retenue pour la consécration, et cette rubrique n'est plus guère comprise, car on suppose que celle que le célébrant ne retient pas doit être consommée par le clerc sacristain, afin d'être bien sûr que le dit clerc n'a pas servi des hosties empoisonnées. C'est un enfantillage. Si nous en croyons Amalaire (III, 19), des deux *oblatae* du pape, l'une est pour le pape, l'autre pour son diacre.

2. Dans la mosaïque de Saint-Vital de Ravenne représentant le sacrifice de Melchisédech, sur l'autel sont placés deux pains, et entre les deux pains est un calice à anses. — Lire G. DE JERPHANION, *Le calice d'Antioche* (1926), à propos du prétendu calice de la cène, calice tout au plus du v^e^ siècle, bonne étude sur les calices les plus anciens.

*
* *

Si l'*Ordo I* n'a pas parlé plus tôt de l'antienne de l'offertoire (et du psaume où elle s'insère), la raison en est que l'*Ordo* n'est pas fait pour régler le chant : il ne supplée pas l'Antiphonaire. Il ne supplée pas davantage le Sacramentaire, et par là s'explique qu'il ne mentionne pas l'oraison *Super oblata* (ou secrète) que les sacramentaires placent ici comme conclusion de l'offrande.

La secrète dite à voix basse s'achève par le *Per omnia saecula* à voix haute. — L'*Ordo I* note que les sous-diacres régionnaires se sont, à la fin de l'offertoire, placés *retro altare*, c'est-à-dire entre l'autel et la nef : ils répondent *Amen*. Ils répondront de même aux autres paroles du pontife et ils chanteront le *Sanctus*. Ils sont debout jusqu'au *Sanctus*, où ils s'inclinent, et ils demeureront inclinés ainsi tout le canon[1]. — Les diacres sont debout derrière le pontife en flèche sur deux files (si je comprends bien), l'archidiacre en tête de la file de droite, le second diacre en tête de la file de gauche, et ainsi des autres. Quant aux évêques et aux prêtres, j'ai des hésitations sur la place qui leur est assignée. Ils sont certainement debout derrière le pontife célébrant, comme les diacres, mais gardent-ils pour autant leur place au presbyterium, ou se sont-ils rapprochés de l'autel ?

1. Dans l'*Ordo* de Saint-Amand on voit que le reste du clergé, qui n'est pas du nombre des diacres, des évêques, des prêtres, dont il va être parlé, se place sur les marches de l'abside : « Similiter et alius clerus revertitur subtus tabula ».

Au clergé ainsi disposé il manque les acolytes. L'*Ordo* de Saint-Amand, plus complet sur ce point que l'*Ordo I*, signale les acolytes debout derrière les diacres, à droite et à gauche : ils ont une nappe sur les mains (*involuti cum sindonibus*), disons une écharpe de lin, et ils portent les uns des *saccula* ou petits sacs (nous en verrons bientôt l'emploi), les autres des *scyphi* (contenant le vin trempé d'eau qui, mélangé de quelques traits du précieux sang pris au calice de l'autel, servira à distribuer la communion au peuple). Toutefois l'un des acolytes se distingue des autres : il est placé le premier, il porte sur les mains une écharpe de soie décorée d'une croix (*involutus de palla cum cruce sirica*), et il tient contre sa poitrine une patène[1]. — Pourquoi tant d'honneur rendu à une patène vide? Elle est certainement vide, en effet, dans l'*Ordo II*, c'est-à-dire dans la liturgie romaine émigrée en pays carolingien, mais on peut douter qu'elle ait été vide à Rome à l'origine de la rubrique qui la concerne. Je conjecture qu'elle contenait les *Sancta*, que nous retrouverons dans un instant.

Tout le clergé ainsi rangé, le pontife qui vient de dire *Per omnia saecula saeculorum*, poursuit : *Dominus vobiscum, Sursum corda, Gratias agamus.* La préface vient ensuite que conclut le *Sanctus*.

Le *Sanctus* exécuté, tout le clergé demeurant in-

1. L'*Ordo I* ne parle que de l'acolyte à la patène : « Quando (pontifex) inchoat canonem, venit acolythus sub humero habens sindonem in collo ligatam, tenens patenam ante pectus suum, in parte dextra (altaris) usque in medium canonem ». Au milieu du canon, l'acolyte passera la patène au sous-diacre à la suite, qui la passera au sous-diacre régionnaire, qui la passera à l'archidiacre.

cliné, le pontife seul se relève et il entre dans le canon, « *surgit pontifex solus et intrat in canonem* ». Cette expression solennelle est, pensons-nous, une façon d'assimiler le canon de la messe au sanctuaire du Temple où le grand prêtre, quand il y pénétrait, pénétrait seul.

L'*Ordo* de Saint-Amand ici encore conserve la trace d'un état liturgique un peu plus ancien, quand il énonce que, aux grandes fêtes (Noël, Épiphanie, samedi saint, Pâques, lundi de Pâques, Ascension, Pentecôte, *natale* des saints Pierre et Paul), les évêques et les prêtres ont chacun un corporal à la main et chacun deux *oblatae* (soit deux pains à consacrer) : le pape, ajoute l'*Ordo* de Saint-Amand, prononce les paroles du canon de telle sorte qu'il puisse être entendu par les prêtres et les évêques qui l'environnent, et qui consacrent leurs *oblatae,* comme fait le pape (pour celles qui sont sur l'autel)[1]. Dans l'*Ordo* de Saint-Amand, le rite est préservé de la concélébration du pape et des prêtres, rite qui dans l'*Ordo I* s'est évanoui. La concélébration ne subsiste plus aujourd'hui, sinon à la messe de l'ordination des prêtres et du sacre des évêques.

Revenons à l'*Ordo romanus I.* Le pape dit le canon à voix basse. Il ne saurait être question de rien qui ressemble au rite de l'élévation, puisque ce rite

1. Le texte dit : « Et dicit pontifex canon(em) ut audiatur ab eis, et sanctificant (sanctificantur *ms.*) oblaciones quas tenent sicut et pontifex ». Amalaire atteste qu'il s'agit bien là de concélébration : « Mos est Romanae Ecclesiae ut in confectione immolationis Christi adsint presbyteri et simul cum pontifice verbis et manu conficiant ». Innocent III (IV, 25) écrit : « Consueverunt presbyteri cardinales romanum circumstare pontificem et cum eo pariter celebrare ». Lire l'article « Concélébration » de Dom de Puniet, dans le *Dictionn.* de Dom Cabrol.

s'inaugurera seulement vers l'an 1200, à Paris. Il semble, à lire l'*Ordo I*, que le pontife hausse un peu la voix au *Nobis quoque peccatoribus,* puisque à ce moment il est dit que les sous-diacres se relèvent. Au *Per quem haec omnia,* pareillement, car alors l'archidiacre se relève, prend le calice par les deux anses, et le soulève devant le pontife qui doit le toucher avec les *oblatae* (ses deux *oblatae*) en disant *Per ipsum et cum ipso.* Puis le pontife repose les *oblatae* à leur place, et l'archidiacre repose le calice à côté d'elles. On arrive ainsi au *Per omnia saecula saeculorum,* qui clôt le canon et qui précède le *Pater.*

*
* *

Le *Pater* est accompagné du *Libera nos quaesumus.*

L'acolyte, que nous avons vu qui portait la patène au début du canon, l'a passée (au moment voulu) au sous-diacre régionnaire debout derrière l'archidiacre. Lors donc que le pontife prononce les paroles *et ab omni perturbatione securi,* l'archidiacre se retourne, prend la patène, qu'il baise, et la donne à tenir au second diacre (qui est à la gauche du pontife). Ce jeu de la patène serait une énigme (comme il l'est pour Amalaire, III, 27), si l'*Ordo I* ne nous disait que, tout de suite, au *Pax Domini sit semper vobiscum* (et sans qu'il ait été encore parlé d'aucune fraction des *oblatae*), le pontife fait de la main trois fois le signe de croix sur le calice, et met dans le calice les *Sancta* [1]. Que peu-

1. L'*Ordo I* écrit : « ... faciens crucem III vicibus manu sua super calicem (pontifex) mittit Sancta in eum. » L'*Ordo II* ne dit rien des

vent être ces *Sancta*, demanderons-nous, sinon les espèces eucharistiques réservées d'une messe antérieure, que l'on a présentées au pape quand il entrait dans la basilique, et qui assurent en une forme sensible la continuité du sacrifice?

Cette énigme n'est pas la seule. On ne voit pas, en effet, en quoi la commixtion des *Sancta* de la veille au calice du jour se rattache à la parole *Pax Domini sit semper vobiscum*. Le *Pax Domini* est essentiellement une formule pour le baiser de paix. Et en effet sitôt que le pape a prononcé *Pax Domini*, l'archidiacre donne la paix au premier des évêques assistants, puis la paix passe aux autres à tour de rôle, et enfin au peuple. Notez que le pape n'a pas donné la paix à l'archidiacre, il a seulement prononcé le *Pax Domini*. On peut imaginer qu'un tassement s'est produit; que la commixtion des *Sancta* au calice se faisait d'abord en silence; puis venait la paix donnée par le pontife à l'archidiacre et qui passait de proche en proche à toute l'assistance, paix dont le *Pax Domini* donnait le signal et qui était la préparation prochaine à la communion.

signes de croix et seulement : « ... mittit in calicem de Sancta, subiungens : Fiat commistio et consecratio corporis et sanguinis » etc. L'*Ordo* de Saint-Amand a laissé tomber cette rubrique. — L'*Ordo II* note que la patène présentée à l'archidiacre est vide (*patena nuda*), et il écrit ensuite que l'officiant « mittit in calicem de sancta oblata », ne comprenant plus le sens de *Sancta* et en faisant une épithète à *oblata*. On a passé du rite désuet à un rite nouveau, celui-là même qui s'est perpétué. — Mabillon, qui a très bien vu que les *Sancta* sont l'eucharistie réservée d'une messe antérieure, rapproche ce que dit l'*Ordo I* des rites observés à Rome quand la messe est célébrée par un évêque, au lieu d'être célébrée par le pape : « Quando dici debet *Pax Domini sit semper vobiscum*, deportatur a subdiacono oblationario particula fermenti quod ab apostolico consecratum est, et datur archidiacono, ille vero porrigit episcopo. At ille, consignando tribus vicibus et dicendo *Pax Domini sit semper vobiscum*, mittit in calicem ».

Un dernier geste : le pontife prend une de ses deux *oblatae,* il la rompt de manière à laisser une portion (*particulam*) sur l'autel, et il dispose ce qui reste des deux *oblatae* sur la patène. — Il quitte alors l'autel et retourne à sa cathedra. — Le geste par lequel le pape vient de détacher une *particula* de l'un des deux pains qu'il a consacrés, n'est pas encore la fraction, à laquelle il procédera bientôt et avec plus de solennité. Amalaire (III, 35) sait que cette *particula* restera sur l'autel jusqu'à la fin de la messe. L'*Ordo I* explique ce rite en disant que l'autel ne doit pas demeurer sans sacrifice (*altare sine sacrificio non sit*) tant que dure la solennité de la messe[1]. Cette explication n'explique pas grand'chose. Peut-être sera-t-on plus près de la solution, en conjecturant que cette parcelle eucharistique est réservée à la messe d'un autre jour à titre de *Sancta.*

Le pontife étant retourné à sa cathedra, l'archidiacre est demeuré à l'autel. Il commence par soulever le calice (dans lequel est le vin que le pontife a consacré), et ce calice, confié à un sous-diacre régionnaire, est posé à l'extrémité droite de l'autel. Puis s'approchent, à droite et à gauche de l'autel, les acolytes portant les *saccula* que nous avons vus entre leurs mains dès le moment de la préface : les sous-diacres ouvrent ces sacs devant l'archidiacre, qui y dépose les *oblatae* consacrées qui sont sur

1. Au XIII^e^ siècle, cette rubrique n'est plus observée, assure saint Thomas, III, LXXXIII, 5, ad 8 : « Hic tamen ritus non servatur modo, ut scilicet pars servetur usque in finem missae, propter periculum ». Il est curieux de noter que la disparition de cette observance coïncide avec l'apparition (XII^e^ siècle) de la suspension disposée au-dessus de l'autel et dans laquelle on place désormais la réserve eucharistique. On en voyait une telle à l'autel majeur de Notre-Dame de Paris encore au XVIII^e^ siècle

l'autel. Les acolytes distribuent ces sacs entre les évêques et les prêtres parce qu'évêques et prêtres vont avoir à rompre les pains (qui sont dans les sacs). Le pontife lui-même ne rompt pas de pain, mais la patène est portée devant le pontife (par deux sous-diacres) aux diacres qui sont près de lui, et ces diacres rompront le pain au lieu et place du pontife. Tout est prêt pour la fraction du pain. Les regards sont tournés vers le pape, et, sur un signe de lui, on rompt le pain, tous les pains.

Pendant cette cérémonie (distribution des *saccula* et fraction des pains), la Scola, sur un signe de l'archidiacre, a attaqué et continue le chant de l'*Agnus Dei*. Je rappelle que le chant de l'*Agnus Dei* est à Rome une création du pape Sergius (687-701), qui, dit le *Liber pontificalis* (t. I, p. 376), institua que l'on chanterait pendant « la confraction du corps dominical » *Agnus Dei qui tollis peccata mundi miserere nobis*. Innocent III (VI, 4) nous instruit que de son temps la tradition ancienne de la *Scola cantorum,* qui s'observe en beaucoup d'Églises et notamment dans celle de Latran, dit-il, est de chanter le texte trois fois tel quel, sans dire la troisième fois *Dona nobis pacem,* qui s'est introduit ailleurs, pour conjurer les « adversités et les terreurs de l'Église ».

Remarquons l'ampleur donnée encore au VIII^e^ siècle par le cérémonial au rite de la fraction du pain. Le pape y procède assis à sa cathedra. Ses prêtres y sont associés. Toute l'assistance a les yeux attachés sur le geste auguste, renouvelé du Sauveur.

*
* *

Après la fraction du pain, la communion.

Le pontife communie le premier. Un diacre lui présente la patène, l'archidiacre le calice. Le pape se communie sous l'espèce du pain [1], puis l'archidiacre le communie avec le calice, « *confirmatur ab archidiacono* ». Remarquez le mot « confirmer », au sens de donner la communion à quelqu'un sous l'espèce du vin.

Le calice auquel le pape vient de boire est l'unique calice qui ait été consacré par lui sur l'autel. Si large que soit ce calice, il ne pourrait suffire à communier tous les communiants. L'archidiacre le rapporte donc à l'autel [2], et il verse un peu du précieux sang qu'il contient dans un *scyphus* (que porte un acolyte). Pendant ce temps, le clergé vient à la file à la cathedra et reçoit du pape la communion sous les espèces du pain, les évêques d'abord, les prêtres ensuite, et ainsi des autres [3]. Le premier des évêques

1. L'*Ordo I* et l'*Ordo* de Saint-Amand (pas l'*Ordo III*) énoncent que le pape reçoit les espèces consacrées du pain sur la patène, puis qu'il en détache avec les dents une parcelle, et qu'il met cette parcelle dans le calice que tient l'archidiacre, en disant : *Fiat commistio et consecratio* etc. Amalaire note ce rite (III, 31), dont il avoue ne pas saisir la signification, étant donné que la commixtion du pain et du vin a été faite déjà une fois. Il est curieux que l'*Ordo III* ne fasse pas mention de cette seconde commixtion. Elle se perpétua cependant à la messe papale. Innocent III (VI, 9) la mentionne, en avouant n'en pas comprendre le sens. Il ajoute qu'on lui en a donné une raison qui lui paraît sans autorité et qu'il croit mieux de ne pas rapporter.

2. En arrivant à l'autel, l'archidiacre annonce au peuple la prochaine station : « ... (venit) ad cornu altaris et annuntiat stationem », dit l'*Ordo I*. Autant l'*Ordo* de Saint-Amand. Cette rubrique n'a pas émigré en pays carolingien.

3. L'*Ordo* de Saint-Amand précise : d'abord les évêques, ensuite les prêtres, puis l'archidiacre, puis les autres diacres, puis les deux pri-

qui a communié prend le calice des mains de l'archidiacre, et, se tenant à la corne de l'autel, présente le dit calice à chacun de ceux que le pape a communiés (sous les espèces du pain). La communion du clergé achevée, l'archidiacre reprend le calice des mains de l'évêque, et vide dans le *scyphus* ce qui reste (du précieux sang) [1].

Le pontife descend maintenant de la cathedra, soutenu de la main par le primicier des notaires et par le primicier des défenseurs, et il va communier (sous les espèces du pain) les communiants du *senatorium*. L'archidiacre les « confirme » ensuite, en d'autres termes les communie sous les espèces du vin, et ce au moyen d'un tube (*pugillaris*) qui permet à chacun d'aspirer quelques gouttes du précieux sang. Le pontife et l'archidiacre passent ensuite du côté des matrones pour les communier de même. Le peuple est communié par les évêques et par les diacres du côté des hommes, par les prêtres du côté des femmes [2]. — Sitôt qu'a commencé la distri-

miciers et les deux secondiciers. Le pape passe alors au senatorium.

1. Il n'a donc été consacré qu'un calice par le pape. On verse du précieux sang qu'il contient dans un *scyphus* (et sans doute dans plusieurs *scyphi*) pour communier le peuple. L'*Ordo III* s'en explique : « Vinum, etiam non consecratum, sed sanguine Domini commistum, sanctificatur per omnem modum ». Nous touchons ici à la question élucidée par M. Andrieu, *Immixtio et consecratio, la consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Age* (1924).

2. Toute l'assistance communiait-elle à toutes les grand'messes? Ce n'est guère vraisemblable. Au IXe siècle, le pape Léon IV pose en règle que les prêtres doivent amener leurs paroissiens à communier quatre fois l'an (Noël, jeudi saint, Pâques et Pentecôte). Dans de grandes occasions cependant tout le peuple présent se retrouve communier. Ainsi, en 799, à l'occasion du retour à Rome de Léon III après sa visite à Charlemagne, le *Liber* raconte que tout le peuple va au-devant du pape au pont Milvius « *cum signis et vandis* », avec enseignes et bannières. Tout le peuple, et nous avons là une

bution par le pape au *senatorium,* la Scola a entonné l'antienne pour la communion, qu'elle chante en alternant avec les sous-diacres, et qui dure avec le psaume où elle s'insère tant que dure la communion. Quand la fin de la communion est arrivée, le pontife fait un signe, les chantres disent le *Gloria Patri,* répètent le verset (de l'antienne) et s'arrêtent. — Le pape cependant, ayant communié les matrones de distinction, revient à son siège, où il communie les clercs régionnaires (sous-diacres et acolytes), il communie la Scola, l'archidiacre « confirme ».

L'antienne finie, le pape se lève de sa cathedra, et, le visage tourné vers l'Orient, il dit l'oraison que l'*Ordo I* appelle l'oraison pour achever (*oratio ad complendum*), et que précède le *Dominus vobiscum.* Quand elle est dite, celui des diacres qu'a désigné l'archidiacre fixe du regard le pontife, et, sur un signe de lui, dit au peuple : *Ite missa est.* On répond : *Deo gratias.*

*
* *

Retour au secretarium.

En tête, les sept acolytes portant les sept chandeliers, et le sous-diacre portant l'encensoir (*thuribulum*). — Le pape descend les marches de l'abside :

énumération des classes de ce peuple : le haut clergé (*proceres clericorum*), la masse du clergé (*omnes clerici*), la noblesse (*optimates et senatus*), les citoyens armés (*militia*), les citoyens non armés (*universus populus romanus*), les femmes vouées à Dieu (*sanctimoniales et diaconissae*), les femmes nobles (*nobilissimae matronae*), les femmes du peuple (*universae feminae*), les étrangers (*scolae peregrinorum*). Tout ce peuple escorte Léon III à Saint-Pierre où le pape célèbre la messe à laquelle tous communient : « Omnes pariter corpus et sanguinem Domini nostri I. C. fideliter participati sunt. » *Lib. pontif.* t. II, p. 6.

les diacres l'accompagnent. Pendant qu'il descend, les évêques (prêtres et évêques restent à leurs places au presbyterium) lui disent : *Iube, domne, benedicere.* Le pape bénit, en disant : *Benedicat nos Dominus.* Et les évêques répondent : *Amen.* Après les évêques, les prêtres font de même, et le pape leur répond de même. L'*Ordo I* mentionne que le pape est salué ainsi à tour de rôle par les moines (*monachi*), par la Scola, par les « *milites draconari id est qui signa portant* »[1], par les acolytes qui gardent la coupée des cancels, par les porte-croix (des régions), par les *mansionarii iuniores* (de la basilique). Et le pape bénit.

Les sept chandeliers et l'encensoir conduisent le pontife au secretarium et s'arrêtent devant la porte du secretarium, où pénètre le pontife et où il se dépouille de ses vêtements sacrés, que reçoivent les sous-diacres pour les passer aux *cubicularii.* Pendant ce temps, les diacres, aidés par des acolytes, quittent leurs vêtements sacrés en dehors du secretarium. Ces détails sont donnés par l'*Ordo* de Saint-Amand, qui en ajoute un autre plus familier. Le *mansionarius prior* de l'église où la station vient d'être célébrée, se présente : un *mansionarius* est (depuis le v^e^-vi^e^ siècle) le fonctionnaire laïque qui est chargé de la garde et du matériel d'une église : il offre au pape des petits pains (*pastillos*) sur un plateau d'argent. Viennent alors successivement les diacres, le primicier et le secondicier, le vidame, enfin les sous-diacres, et de la main du pape ils

1. Avec le P. Beissel (p. 324), lire *draconarii*, pas *diaconarii* : ce sont des porte-drapeaux, seul indice de la présence de gens de la milice romaine à la messe papale.

reçoivent de ces gâteaux. L'*Ordo* ajoute : « *Deinde miscitur pontifici et ceteros suprascriptos* ». Ce qui signifie que l'on verse à boire au pape et aux susdits.

Ce petit *rinfrescho* serait la fin de la solennité, si nous ne savions d'ailleurs qu'elle est suivie de deux repas : l'un est offert par le pape, l'autre par le vidame. C'est au moment où se chante l'*Agnus Dei* que le pape a donné les noms des invités et que le *nomenculator* a intimé l'invitation à ceux qui viendront à la table pontificale (*ad mensam pontificis*), tandis que le notaire du vidame l'intimait à ceux qui sont réservés à la table du vidame (*ad mensam vicedomini*). L'*Ordo II* témoigne que la liturgie romano-carolingienne n'a pas suivi cet usage bien romain, que l'*Ordo I* et l'*Ordo* de Saint-Amand décrivent avec autant de scrupule qu'ils font de rites plus sacrés.

*
* *

Nous venons de décrire le cérémonial de la messe papale, tel qu'il est fixé à Rome, autour de l'an 700, et que le présente l'*Ordo romanus I*. Partout où la liturgie romaine s'établit, la messe papale est la messe solennelle modèle. On la simplifie nécessairement. Déjà l'*Ordo romanus I* prévoit que, si à Rome la messe est célébrée par un évêque remplaçant le pape, l'évêque devra dire la collecte à l'autel, au côté droit de l'autel, et qu'il procédera à la fraction sur le corporal de l'autel. Joignez à cela qu'il ne devra pas s'asseoir dans la cathedra du pape. Toutefois, à ces détails près, il accomplit tout le reste

comme le pape, « *reliqua omnia similiter ut summus pontifex facit* ». Quant aux évêques qui sont dans leur cité propre, ils font tout comme le pape : « *Episcopi qui civitatibus praesident, ut summus pontifex ita omnia peragunt* ». La messe papale a une ampleur exceptionnelle du fait du nombreux clergé, soit des titres, soit de la curie, qui y prend part, mais au VII^e^-VIII^e^ siècle la messe papale ne diffère pas d'une messe épiscopale. On comprend qu'elle ait été adoptée telle quelle par les évêques carolingiens.

L'*Ordo romanus I* ajoute que, si la messe stationale est célébrée par un prêtre, ce prêtre n'a pas le droit de dire le *Gloria in excelsis*, sinon le jour de Pâques, mais que, pour tout le reste, il célèbre la messe comme la célèbre l'évêque qui remplace le pape. Ainsi la messe papale est aussi bien la messe d'un prêtre. A la limite, la messe privée n'est que la messe papale réduite à sa plus simple expression. Rien n'est plus juste que la maxime qui veut que les rubriques de la messe basse s'expliquent par les rubriques de la grand'messe, comme les rubriques de la grand'messe trouvent leur premier état dans les *Ordines* romains du VIII^e^ siècle.

IV

LA MESSE DES CATÉCHUMÈNES

Au livre XXII de la *Cité de Dieu* (ce livre XXII a dû être écrit en 426), saint Augustin[1] rapporte un miracle qui s'est produit à Hippone, la guérison soudaine le matin de Pâques d'un étranger nommé Paul, qui, venu de Césarée de Cappadoce, était arrivé à Hippone deux semaines avant Pâques, et émouvait la pitié de tous par le tremblement dont étaient secoués ses membres, effet, disait-on, de la malédiction qu'il avait encourue de sa mère. Ce malheureux venait chaque jour à l'église, et là il demandait sa guérison à des reliques récemment apportées à Hippone de saint Étienne premier martyr, en l'honneur de qui on avait construit une sorte de *memoria* ou *martyrium* adjacent à la basilique. Le jour de Pâques arriva.

Le matin du dimanche, le peuple étant déjà nombreux dans l'église, on vit le malade qui priait en se tenant à la balustrade (*cancelli*) du *martyrium*, se prosterner soudain immobile comme un homme qui

1. *Civ. Dei*, XXII, 8 (éd. HOFFMANN, t. II, p. 610-611).

dormirait, puis se relever, se tenir debout, délivré de ses convulsions : il était guéri. Aussitôt le peuple éclate en cris de louange à Dieu : « *Clamantium gratulantiumque vocibus ecclesia usquequaque completa est* ». On court prévenir Augustin à la place où il attendait le moment d'entrer dans l'église.

L'évêque paraît. Les cris de joie retentissent de toute part, on crie : *Deo gratias, Deo laudes!* Alors l'évêque, arrivé (j'imagine) à son siège, salue le peuple : « *Salutavi populum* »[1]. Les acclamations redoublent. Le silence s'établit enfin. Et on procède à la lecture des saintes Écritures propres au jour de Pâques : « *Facto tandem silentio, scripturarum divinarum sunt lecta sollemnia* ». Après quoi se place le sermon de l'évêque, où, dit saint Augustin, je parlai brièvement de la douceur de la joie pascale... Nous pouvons négliger le reste du récit.

Ce que nous en venons de rapporter donne une description dans laquelle, quelque trois cents ans avant l'*Ordo romanus I*, on retrouve les traits de l'avant-messe romaine. L'entrée de l'évêque est une entrée solennelle (*processus*). L'évêque attend dans un lieu voisin de la basilique, un *secretarium* apparemment, il attend assis le moment d'entrer (*sedebam processurus*). Augustin ne parle pas de chant qui accompagnerait l'entrée de l'évêque. Quant aux acclamations du peuple, dans le présent récit, elles ne semblent avoir rien de liturgique, et manifestent seulement l'émotion occasionnelle des fidèles témoins du miracle. Il convient de rappeler que les assemblées chrétiennes, à pareille époque, manifes-

1. Cf. Hieronym. *Contra Ioan.* 11 : « Salutata et voce et manu ecclesia... »

taient facilement et bruyamment : le silence leur coûtait plus qu'à nous.

L'assemblée liturgique s'ouvre par une salutation de l'évêque à son peuple : « *Salutavi populum* ». Cette salutation, en Afrique, est le *Dominus vobiscum*[1]. Était-elle suivie d'une oraison pareille à notre collecte? On ne le voit pas dans le présent récit, ni dans aucun autre texte que je sache de saint Augustin.

Aussitôt après la salutation, viennent les leçons scripturaires. A certains jours, on trouve trace de trois leçons : la première est des prophètes, la seconde des épîtres, la troisième de l'Évangile. « Votre charité a remarqué la première lecture, qui était du prophète Isaïe... Puis est montée la lecture apostolique, *deinde ascendit apostolica lectio...* » (*Sermo* XLV, 1). Cependant, Augustin le plus souvent ne parle que de deux lectures, ou, s'il en mentionne trois, c'est qu'il compte comme une lecture le psaume chanté entre l'épître et l'évangile.

Dans le *Sermo* CLXV, prêché à Carthage dans la *Basilica Maiorum,* vers 412, et qui est une homélie sur un texte de l'épître aux Éphésiens (III, 13-18), Augustin commence en rappelant à ses auditeurs qu'on vient de leur lire trois leçons : « Nous avons entendu l'Apôtre, nous avons entendu le Psaume, nous avons entendu l'Évangile : ces trois divines leçons s'accordent à nous inviter à mettre notre espoir dans le Seigneur, non en nous » (*Sermo* CLXV, 1). Dans un autre sermon, qui, s'il n'a pas été prêché à Carthage, est du même temps que le précé-

1. AUG. *Tractat. inedit.* (éd. MORIN, 1918), VII, 3 : « Quod audistis ad mensam Domini, Dominus vobiscum, hoc et quando de absidе salutamus dicere solemus, et quotiescumque oramus hoc dicimus. »

dent, Augustin confirme la règle signalée par le sermon de Carthage : « La première leçon que nous avons entendue était de l'Apôtre (*I Tim.* I, 15...). Ensuite nous avons chanté le psaume (*Ps.* XCIV). Puis est venue la leçon évangélique qui nous a montré les dix lépreux guéris (*Luc.* XVII, 11...). Autant que le temps le permet, traitons de ces trois leçons (*has tres lectiones*), disons quelques mots de chacune » (*Sermo* CLXXVI, 1). Ce second sermon confirme que les leçons sont au nombre de trois : une des épîtres, une des Évangiles, entre les deux un psaume [1].

Le psaume n'est pas lu, comme est lue l'épître, comme est lu l'évangile : le psaume est chanté par un lecteur. Voilà pourquoi Augustin peut dire : « *Psalmum audivimus* ». Mais il est chanté avec reprise à l'unisson par toute l'assistance d'un verset choisi comme refrain et qui porte alors le nom de répons. «Nous avons chanté le psaume, nous exhortant les uns les autres, et disant d'une seule voix, d'un seul cœur : *Venite adoremus et prosternamus ei* » (*Sermo* CLXXVI, 1). Ce *Venite adoremus...*, qui est le verset 7 du Ps. XCIV, est le répons de l'assistance au chant en solo du lecteur.

L'évangile est suivi du sermon, qui se termine souvent par une prière, invariable dans sa formule, et qui était prononcée par l'orateur *post sermonem :* le texte s'en est conservé [2]. Aussitôt le sermon fini, il ne devait rester dans la basilique que les baptisés, on renvoyait donc les catéchumènes : « *Ecce post ser-*

1. Cf. AUG. *Sermo* CCCII, 1.
2. On le trouvera à la fin des *Serm.* XXXIV, LXVII, CCLXXII, etc. *Tractat. inedit.* XXVII, 4 (p. 109). Voyez encore OPTAT. VII, 6.

monem fit missa catechumenis, manebunt fideles », dit saint Augustin (*Sermo* XLIX, 8).

L'étroite analogie que l'on sait avoir existé entre les institutions ecclésiastiques de l'Afrique et celles de Rome, est un motif de penser que la messe des catéchumènes, esquissée là dans ses grandes lignes par saint Augustin, était pratiquée pareillement à Rome.

Elle remontait aussi bien aux origines de la liturgie. Nous avons déjà cité saint Justin : « Le jour dit du Seigneur tous ceux (des nôtres) qui habitent les villes ou les champs s'assemblent en un même local : on lit les mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes, tant qu'il y a lieu. Puis, le lecteur s'étant arrêté (de lire), celui qui préside prend la parole pour instruire (les assistants) et (les) exhorter à l'imitation de ces belles (leçons). Ensuite, nous nous levons ensemble tous et nous adressons des prières (à Dieu). Et, ainsi que nous l'avons déjà dit, lorsque nous nous arrêtons de prier, du pain est apporté et du vin[1]... » Voilà bien notre avant-messe, décrite par un chrétien de Rome, au milieu du second siècle.

Dirons-nous que cette séance de lectures, d'instructions et de prières, était modelée sur le service religieux du samedi des synagogues de la Dispersion? Ce service, en effet, se composait de prières en commun, d'une lecture de la Loi, d'une lecture des Prophètes, d'une instruction : l'analogie n'est pas douteuse, mais le fait de l'emprunt est une question académique qui se débat depuis deux siècles sans qu'on soit arrivé à la résoudre.

1. IUSTIN. *Apolog.* LXVII, 3-5.

Il s'en faut que, saint Justin mis à part, nous ayons aucun témoin romain aussi ancien qu'Augustin[1].

*
* *

On peut produire du *Kyrie eleison* romain un témoin qui remonte aux premiers *decennia* du VI[e] siècle [2]. C'est un canon du concile tenu à Vaison en 529, concile présidé par saint Césaire d'Arles et pénétré de la dévotion à Rome que Césaire personnifiait avec tant d'autorité. N'est-ce pas un canon de ce concile qui prescrit aux évêques et aux prêtres de faire à la messe mémoire du pape régnant? Mais ce canon n'est pas celui que nous voulons citer. « Parce que, lisons-nous dans le canon 3, tant dans (la liturgie qu'observe) le Siège apostolique, que dans les Églises orientales et les provinces de l'Italie, la douce et très salutaire coutume s'est introduite de dire *Kyrie eleison,* en le répétant à plusieurs reprises (*frequentius*) avec beaucoup d'affection et de componction, il nous a plu (de décider) que dans toutes nos Églises aussi cette si sainte coutume serait introduite aux messes : *Placuit etiam nobis ut in*

1. Il faut écarter, en effet, le texte qu'on a coutume d'alléguer et qui est pris à la notice du pape Célestin (422-432) dans le *Liber pontificalis.* A l'en croire, l'usage aurait été à Rome jusqu'au temps de ce pape de lire « avant le sacrifice » l'apôtre Paul et l'Évangile, rien d'autre : Célestin aurait le premier fait chanter les psaumes à antienne. De là est venue l'opinion qui attribue au pape Célestin la création de l'introït. On se rappellera que les assertions de l'auteur du *Liber* sur les origines liturgiques sont toutes sujettes à caution. Ici l'assertion dépend de la lettre apocryphe de Damase à saint Jérôme.

2. La formule est d'ailleurs biblique, mais elle appartient aussi bien a la piété païenne. J. J. Doelger, *Sol salutis*[2] (1925), p. 60-103.

omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo... ad missas... admittatur ». Le mot *missae* employé là par le concile a dans la langue de saint Césaire le sens de notre mot messe.

Le grand évêque d'Arles tourne ses regards vers Rome, considère attentivement ce qui s'y pratique, et ne demande qu'à transplanter en Provence les usages romains. Chanter *Kyrie eleison* est un de ces usages romains. Les termes du canon de Vaison suggèrent, à vrai dire, que l'usage ne devait pas être très ancien à Rome, ni en Italie.

Dans le livre x et dernier de son *Historia Francorum* (il a dû être écrit en 591), notre Grégoire de Tours raconte l'élection du pape saint Grégoire, d'après le récit d'un de ses diacres de Tours qu'il avait vers ce temps-là envoyé à Rome. La peste sévit à Rome, au moment où saint Grégoire est élu : son premier acte à peine élu, et avant même d'être béni (c'est-à-dire fait évêque, il n'était que diacre), est d'ordonner une station à la basilique de Sainte-Marie (Majeure), où tout le clergé et tout le peuple de Rome sera invité à supplier Dieu d'arrêter le fléau. La station s'ouvrira au point du jour (*diluculo*) par une litanie. L'homélie de saint Grégoire est citée, dans laquelle il donne ses instructions au peuple à ce sujet.

Le clergé s'assemblera à la basilique de Saints-Côme-et-Damien, avec les prêtres de la VI^e^ région ; tous les moines, leurs abbés en tête, à Saints-Gervais-et-Protais, avec les prêtres de la IV^e^ région ; toutes les *abbatissae* et leurs communautés à Saints-Pierre-et-Marcellin, avec les prêtres de la I^er^ région ; tous les enfants (*infantes*) à Saints-Jean-et-Paul, avec les prêtres de la II^e^ région ; tous les laïques (*laici*) à

Saint-Étienne, avec les prêtres de la VII^e^ région; toutes les veuves à Sainte-Euphémie, avec les prêtres de la V^e^ région; toutes les femmes mariées à Saint-Clément, avec les prêtres de la III^e^ région. Les fidèles ainsi partagés en sept groupes devront partir, à tierce, des diverses basiliques où ils ont rendez-vous, et, trois jours de suite dont le premier est un mercredi, se rendre à la Basilique Libérienne « avec prières et larmes », pour y supplier longuement le Seigneur par une litanie septiforme (*septiformis litania*). — Donc, « à l'heure de tierce venaient à l'église (de Sainte-Marie-Majeure) l'un et l'autre chœur de psalmodiants, clamant à travers les rues de la ville *Kyrie eleison*[1] ».

Le pape saint Grégoire ordonne une *litania*, une procession de supplication. Rome ne connaissait pas les Rogations, qui, création gallo-romaine du v^e^ siècle, ne furent introduites à Rome que sous le pape Léon III, vers l'an 800. La litanie du 25 avril apparaît à Rome pour la première fois sous le pape saint Grégoire, en 598[2]. La litanie extraordinaire de 590 montre que, à Rome, supplication ou litanie a pour expression populaire l'acclamation grecque *Kyrie eleison*. Saint Benoît dans sa règle (c. IX), parlant du *Kyrie*, ne l'appelle-t-il pas « *supplicatio litaniae* »? Mais ces deux mots, *Kyrie eleison*, supposent une invocation dont ils sont la réplique, et ainsi le *Kyrie eleison* de la messe « peut être considéré comme le résidu de la prière litanique ou dialoguée » entre le clergé et les fidèles[3] : « *Veniebant utrique chori*

1. Gregor. *Hist. Franc.* x, 1 (éd. Omont, p. 409-412).
2. Duchesne, *Origines*, p. 277.
3. *Ibid.* p. 156. Bishop, p. 124.

psallentium clamantes per plateas Urbis Kyrie eleison ». Par *utrique chori*, on pourra entendre d'un côté les prêtres et de l'autre les fidèles qu'ils conduisent. Nous dirons dans un instant en quoi cette litanie est *septiformis*.

L'étonnant est que Rome ait adopté l'acclamation grecque *Kyrie eleison*. Car elle est grecque de langue et d'origine : on la signale à Jérusalem[1], à Antioche et à Constantinople (saint Jean Chrysostome), elle se retrouve dans toutes les liturgies grecques[2], tandis qu'en Occident il n'y en a pas trace avant le VI^e^ siècle. Ce n'est pas, il s'en faut, le seul emprunt que Rome et l'Occident, entre le V^e^ et le VII^e^ siècle, aient fait à l'Orient grec. Nous sommes enclins à y voir l'action de Byzance : ne serait-ce pas plutôt de Jérusalem que ces emprunts procéderaient? On oublie trop que Jérusalem restait pour l'Occident un pèlerinage : si Rome était par excellence la cité des martyrs, Jérusalem était « Terre Sainte ». Il suffit de lire les itinéraires des pèlerins du VI^e^ siècle, comme Antonin de Plaisance et ses compagnons (vers 570), dont l'un a écrit le si curieux récit de voyage *De locis sanctis* que nous possédons, ou le Théodore (vers 530) à qui nous de-

1. *Peregrinatio ad loca sancta*, 24 (éd. GEYER, p. 72) : « Diacono dicente singulorum nomina semper pisinni plurimi stant respondentes semper : Kyrie eleyson, quod dicimus nos : Miserere Domine. » Etheria traduit, preuve que la formule n'était pas en usage alors en Occident. De même dans la *Collatio* apocryphe de S. Augustin et de l'arien Pascentius (AUG. *Epistul. Append.* XX, 15). — Le *Kyrie eleison* tient une place considérable dans la liturgie de la fête de l'exaltation de la Croix (14 septembre), fête jérusalémite importée en Occident au VII^e^ siècle. VINCENT et ABEL, t. II, p. 232.

2. AVIT. *Epistul.* III. Voyez F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, t. I (1896), p. 117 et passim.

vons un récit pareil *De situ terrae sanctae*. Combien rapportaient de leur pèlerinage des reliques des Lieux Saints, dont on retrouve la trace dans tout l'Occident[1]!

Le pape saint Grégoire parle encore du *Kyrie eleison* dans une lettre adressée à l'évêque de Syracuse[2], où il s'applique à montrer que les Romains ne le chantent pas comme les Grecs. Chez les Grecs, écrit-il, toute l'assemblée dit ensemble *Kyrie eleison* (*... in Graeciis simul omnes dicunt*), tandis que chez nous il est dit par les clercs et répondu ou repris par le peuple (*apud nos autem a clericis dicitur et a populo respondetur*). Saint Grégoire ajoute que les Grecs disent seulement *Kyrie eleison,* tandis qu'à Rome on dit aussi *Christe eleison,* et on le dit autant de fois qu'on a dit *Kyrie eleison*. Saint Grégoire écrit encore : « Dans les messes quotidiennes, nous taisons certaines choses qui ont coutume d'être dites ; nous disons seulement *Kyrie eleison* et *Christe eleison,* pour nous attarder plus longtemps à ces paroles de supplication : *In cotidianis missis* (notez l'emploi de *missae* au sens de messe) *aliqua quae dici solent tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur* ». Mgr Duchesne entend que les formules *Kyrie* et *Christe eleison* étaient, sauf aux messes quotidiennes, donc aux messes stationales, accompagnées d'autres formules, qui constituaient une litanie véritable[3]. Ainsi, à la

1. Ce qui est vraisemblable de la liturgie est vrai de l'iconographie. Bréhier, *L'art chrétien*, p. 60 et 171-172.

2. Jaffe, 1550.

3. Voyez le *Kyrie* initial de la messe (VII^e-VIII^e siècle) du *Stowe Missal* (éd. Warner), p. 1. Bishop, p. 139.

messe d'ordination, dans le Sacramentaire Gélasien, le pontife (après l'introït et la collecte, il est vrai) annonce au peuple qui il va ordonner : si personne de l'assistance n'a rien à articuler contre les ordinands, on procède à l'ordination qui s'ouvre par le chant du *Kyrie eleison* avec litanie : « *Incipiunt omnes Kyrie eleison cum litania* » (Wilson, p. 22).

Supposé que le *Kyrie eleison* ait été introduit à Rome vers l'an 500, la litanie proprement dite est une forme certainement plus ancienne. Le jour de la bataille qu'il livre à Maximin Daïa, le 1er mai 313, Licinius (qui n'est pas chrétien) fait chanter par son armée un chant dont Lactance nous a conservé le texte et qui est une véritable litanie :

Summe deus te rogamus.
Sancte deus te rogamus...
Summe sancte deus preces nostras exaudi.
Brachia nostra ad te tendimus exaudi[1]...

La litanie est ainsi une prière par acclamations. La liturgie lui gardera ce caractère : dans le chant de la litanie, en effet, on répétait (au XIIe siècle encore) chaque invocation soit trois fois, soit cinq fois, soit sept fois[2]. L'*Ordo romanus XI* (XIIe siècle), décrivant les processions des Rogations, énonce que, quand on arrive en face du Colysée, un sous-diacre commence la litanie septiforme (*septiformis litania*) et que les clercs qui suivent répètent l'invocation jusqu'à sept fois. Après l'arrêt à Santa-Maria

1. Lactant. *De morte persec.* 46, 6. Cf. Basil. *Epistul.* CCVII, 4.
2. Autant dans l'*Ordo* d'Angilbert, abbé de Saint-Riquier à la fin du VIIIe siècle, publié par Bishop, p. 323.

Nova, on recommence la litanie comme devant, mais en répétant l'invocation seulement cinq fois (*quinqueformis litania*). Après l'arrêt à Saint-Marc, ce n'est plus qu'une *triformis litania*. Enfin, quand on a passé le Tibre et que l'on approche de Saint-Pierre, la litanie est reprise où chaque invocation n'est dite qu'une fois (*simplex litania*).

On comprend après cela que l'*Ordo romanus I* dise que le *Kyrie* sera chanté autant de fois que le pontife le prescrit. Dans l'*Ordo* de Saint-Amand on chante trois fois *Kyrie*, trois fois *Christe*, trois fois *Kyrie* encore, et ce nombre est invariable : il le restera. Les liturgistes du Moyen Age l'expliqueront comme un hommage au Père, au Fils et au saint Esprit. Tout le reste de la litanie a disparu de la messe. Cependant, à la vigile de Pâques et à la vigile de la Pentecôte, la messe n'a pas d'introït, et à la place de l'introït on chante les litanies des saints, dont le *Kyrie* final se soude au *Kyrie* de la messe : indice qu'à toutes les autres messes stationales l'introït a supplanté la litanie primitive dont il ne subsiste que l'élément le moins ancien, le *Kyrie*.

*
* *

Le Sacramentaire dit Gélasien, qui représente en substance l'usage romain du VII^e^ siècle, connaît ce qu'il appelle *antiphonam ad introitum*, le mot *antiphona* désignant là le chant d'un psaume à antienne. Nous avons rencontré l'introït, on se le rappelle, dans l'*Ordo romanus I*. En faisant du

chant de l'introït une création romaine du VI^e^ siècle, on est dans les limites du vraisemblable.

Ce siècle est celui où apparaît à Rome la *Scola cantorum*, qui est en même temps qu'une école de chantres l'atelier où se sont composées les mélodies grégoriennes, la *cantilena* romaine, comme on disait alors, et ce n'est certainement pas sans raison que la tradition (dès le VIII^e^ siècle) attribue au pape saint Grégoire une part si décisive dans la codification de l'Antiphonaire (*Antiphonarius* [*missae*]), aussi bien que du Sacramentaire. « Pour nous, écrivait Egbert, évêque d'York, peu après son élévation à ce siège (732), nous observons toujours le jeûne du premier mois dans la première semaine du carême, nous fondant sur l'autorité de notre maître le bienheureux Grégoire qui l'a ainsi réglé dans (l'exemplaire qu'il nous a transmis de) son *Antiphonarius* et de son *Liber missalis* par l'entremise de notre pédagogue le bienheureux Augustin[1]. » On possédait donc à Cantorbéry, vers 732, un Antiphonaire de la messe que l'on disait avoir été apporté de Rome par Augustin, l'apôtre évêque envoyé en Angleterre par saint Grégoire. A la fin du VIII^e^ siècle, le pape Hadrien (772-795) consacra cette attribution par un prologue qui se lit en tête des Antiphonaires Grégoriens :

Gregorius praesul, meritis et nomine dignus,
unde genus ducit summum conscendit honorem.

1. *P. L.* t. LXXXIX, p. 441. Cette attestation est la plus ancienne qui attribue l'Antiphonaire romain de la messe au pape saint Grégoire. Voyez Dom MORIN, *Les véritables origines du chant grégorien* (1890), p. 27-33.

Renovavit monumenta patrum priorum. Tunc composuit hunc libellum musicae artis scolae cantorum anni circuli : Ad te levavi.

« Grégoire évêque, digne par ses mérites de porter ce nom, a été élevé au souverain honneur dont sa famille descendait (le pape Félix III était son trisaïeul). Il a rénové les monuments (de la liturgie) des pères ses prédécesseurs. Il a composé ce livre de la musique de la *Scola cantorum* au cours de l'année : *Ad te levavi* ». Les mots *Ad te* (*Domine*) *levavi* sont les premiers mots de l'introït du premier dimanche de l'Avent, sur lequel s'ouvrent les Antiphonaires Grégoriens.

Ce nom d'Antiphonaire leur est venu du fait que la majeure partie des pièces chantées à la messe étaient des psaumes à antienne : tel est, en effet, ou plutôt tel était à Rome vers l'an 700, le cas de l'introït, de l'offertoire, de la communion. Un psaume à antienne est un psaume que précède un texte cantiléné (lequel est en principe un des versets du psaume même), qui donne à tout le psaume son ton et qui lui sert de refrain. Chantée en tête du psaume, l'antienne est répétée à la fin du psaume, c'est-à-dire après la doxologie : tel est l'usage actuel, qui remonte au x^e^ siècle, sinon au ix^e^. Plus anciennement l'antienne était en outre reprise après chaque verset du psaume ou couple de versets. Cette forme antique de la psalmodie, que nous avons vue décrite par saint Augustin, s'est conservée à l'invitatoire de Matines. Elle s'est conservée aussi bien dans le beau chant qui s'exécute à la procession du dimanche des Rameaux (procession d'origine gallicane), où les en-

fants restés à l'intérieur de l'église, en souvenir des enfants de Jérusalem saluant le Sauveur de leurs acclamations, entonnent :

Gloria laus et honor tibi sit, Christe redemptor,
cui puerile decus prompsit hosanna pium.

Et le peuple qui, avec l'évêque et ses clercs, attend au seuil de l'église, devant la porte fermée, répond : *Gloria laus et honor...* et le reste. Puis les enfants poursuivent : *Israël es tu rex...* et le reste. Et à chaque distique, le peuple répond : *Gloria laus et honor...* Ce chant est imité de la psalmodie des psaumes à antienne telle qu'elle s'exécutait avant le x^e^ siècle, et, en fait, le chant de la procession des Rameaux porte sa date, puisqu'il est une composition d'un de nos plus grands évêques carolingiens, l'évêque d'Orléans Théodulfe († 821).

Dans le Missel Romain, il ne reste au chant de l'offertoire et au chant de la communion que l'antienne (*versus*) : le psaume est tombé, qui était marqué encore dans les Antiphonaires du IX^e^ siècle. Tel est l'usage à Rome à la fin du XII^e^ siècle, usage décrit par Innocent III (II, 18). Cette disparition du psaume est due à une réaction de la messe privée sur la grand'messe ; elle est due à la disparition de l'offrande des fidèles, à la raréfaction des communiants ; elle est due à ce travail de tassement que nous avons si souvent surpris déjà dans la liturgie de la messe passé le IX^e^ siècle. Seule, l'antienne de l'introït conserve aujourd'hui encore, sinon son psaume, du moins le premier verset de son psaume. Prenons pour exemple l'introït de l'Épiphanie, tel qu'il se lit au Missel Romain.

INTROITUS.

Ecce advenit dominator Dominus : et regnum in manu eius et potestas et imperium.

Voilà l'antienne : cette courte phrase est empruntée au prophète Malachie pour quelques mots (*Mal.* III, 1), l'ensemble étant un centon de mots scripturaires. A la suite, le psaume :

Deus iudicium tuum regi da : et iustitiam tuam filio regis. Gloria Patri.

Puis, après le *Gloria,* on répète l'antienne : *Ecce advenit...* Nous avons là le premier verset du psaume LXXI, et tout le psaume devait être primitivement chanté, mais on n'a conservé que le premier verset et le *Gloria.* Il est facile de faire la preuve que tout le psaume devait être chanté, car les applications qu'on peut en faire au mystère de l'adoration des mages sont surtout saisissables dans le corps du psaume.

9 *Coram illo procident Aethiopes, et inimici eius terram lingent.*

10 *Reges Tharsis et insulae munera offerent, reges Arabum et Saba dona adducent.*

11 *Et adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient ei.*

15 *Et vivet, et dabitur ei de auro Arabiae, et adorabunt de ipso semper...*

Le psaume *Deus iudicium tuum regi da* a été choisi pour ces versets qui sont l'annonciation prophétique de l'adoration des mages et des présents qu'ils apportent au fils du roi des cieux; ces versets

avaient toute raison d'être chantés, et ils ne le sont plus.

Originairement donc le psaume formait le corps de l'introït. L'antienne est en règle générale un verset (sinon plusieurs) pris au psaume, quelquefois même le premier verset du psaume : on peut proposer comme exemple l'introït *Ad te Domine levavi* du premier dimanche de l'Avent, où l'antienne est faite des deux premiers versets du psaume XXIV, et où le psaume commence à *Vias tuas* qui est son quatrième verset. A l'introït de la fête de sainte Lucie, le psaume (XLIV) commence à son premier verset *Eructavit cor meum,* l'antienne est faite du neuvième verset *Dilexisti iustitiam.*

Il est naturel que le texte des pièces chantées de la messe soit pris aux psaumes, qui constituent par excellence le recueil des chants de l'Église. L'antienne, cependant, est prise parfois à d'autres livres scripturaires : l'antienne *Gaudete in Domino semper* du troisième dimanche de l'Avent, qui est attachée au psaume LXXXIV, est prise à l'épître aux Philippiens; l'antienne *Nos autem gloriari* du jeudi saint, qui est attachée au psaume LXVI, est prise à l'épître aux Galates. D'autres antiennes d'introït sont prises à l'Exode, à Isaïe, à la Sagesse, à l'Ecclésiastique... Celle du mardi de la Pentecôte, *Accipite iucunditatem,* est prise au IV^e^ livre (apocryphe) d'Esdras [1]. Il arrive

1. *IV Esdr.* II, 36-37. Ce même apocryphe a donné le verset alléluiatique *Crastina die* (*IV Esdr.* XVI, 53) de la vigile de Noël et le graduel *Requiem* (II, 34-35) de la messe des défunts. L'emprunt, à vrai dire, n'est pas textuel, et il constitue plutôt une réminiscence. Du fait de cet « emprunt », il serait excessif de conclure que la composition de ces pièces de chant ne peut guère être postérieure à la fin du IV^e^ siècle, sous prétexte qu'après saint Ambroise le IV^e^ livre

que l'antienne soit moins un texte qu'un centon, telle l'antienne de l'introït de la messe de Pâques, qui est prise au psaume CXXXVIII auquel elle est attachée, mais à des versets différents et sans lien, entrecoupés d'Alleluia étrangers au psaume :

Resurrexi et adhuc tecum sum (IX 18), Alleluia : posuisti super me manum tuam (IX 5), Alleluia : mirabilis facta est scientia tua (IX 6), Alleluia, Alleluia.

Le procédé du centon est parfois plus caractérisé encore. Certain introït en vient à ne plus tenir à l'Écriture que par un mot ou deux : tel le *Gaudeamus omnes* de la messe de la Toussaint. On cite enfin, mais c'est un introït exceptionnel, l'introït *Salve sancta parens,* qui est emprunté au poète Sedulius (Ve siècle). On peut avancer que la règle est que l'antienne soit prise au psaume même de l'introït, et que ce psaume ait une application au mystère ou à la fête du jour[1]. Le psaume par sa signification mystique et morale importait plus que l'antienne, qui, elle, comptait moins pour son texte que pour sa mélodie.

*
* *

Le célébrant baise l'autel en y arrivant. Au cours de la messe, il baisera l'autel à plusieurs reprises encore, chaque fois notamment qu'il se tournera vers

d'Esdras n'a plus eu de défenseur de son authenticité. Si on avait été si attentif à la canonicité des textes du chant, ces emprunts auraient été éliminés du *Cantatorium* romain.

1. Comme spécimen d'introït moderne composé contre toutes les règles traditionnelles, on pourra voir celui de la fête de Notre-Dame des Sept Douleurs : l'antienne est un texte de l'Évangile de saint Jean et, en guise de psaume, on chante : *Mulier, ecce filius tuus, dixit Iesus,* etc.

l'assistance (pour dire *Dominus vobiscum, Orate fratres, Benedicat vos*), quand il donnera la paix au diacre, ou encore quand au canon les paroles prononcées font allusion à l'autel (*Te igitur, Supplices te rogamus*). Ce baiser est un acte de religion, un salut à une chose sainte, car saint est l'autel, non seulement parce que le corps et le sang du Christ l'ont sanctifié de leur présence, mais aussi parce que des reliques de martyrs y sont encloses. Si dans l'*Octavius* de Minucius Felix le païen Caecilius, passant devant une statue de Serapis, la salue en portant sa main à sa bouche et en y appliquant des lèvres un baiser, à combien meilleure raison le chrétien usera-t-il de ce geste pour les objets de sa piété? Le poète Prudence a écrit :

Ipsa et senatus lumina,
quondam luperci et flamines,
apostolorum et martyrum
exosculantur limina.

On voit si le geste est romain! Des sénateurs, ci-devant revêtus de sacerdoces païens, ci-devant luperques et flamines, maintenant convertis, baisent le seuil des confessions des apôtres et des martyrs de Rome. L'autel de Dieu mérite aussi bien un tel hommage[1].

Dans l'*Ordo romanus I,* dès que le *Gloria in excelsis* propre à la messe pontificale est terminé, le pontife se tourne vers le peuple et dit : *Pax vobis.* L'Évangile nous montre le Sauveur ressuscité saluant ainsi ses disciples. L'évêque, qui éminemment figure le Christ glorieux, prononce les mêmes paroles : *Pax*

1. Prud. *Peristeph.* II, 517-520. Cf. Doelger, p. 11-14.

vobis. Si le célébrant est un prêtre, il dit plus humblement : *Dominus vobiscum*, cette différence est marquée déjà dans l'*Ordo* de Saint-Amand. Au livre de Ruth, Booz saluant ses moissonneurs leur dit : *Dominus vobiscum* (*Ruth*, II, 4). Ce salut est évangélique aussi, témoin le *Dominus tecum* de l'Annonciation (Luc. I, 28). On le traduira comme un souhait : le Seigneur soit avec vous. On pourra y voir aussi une réminiscence de la promesse du Christ : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Mat. XVIII, 20).

Le peuple répond : *Et cum spiritu tuo*, périphrase sémitique qui équivaut à dire : Et avec toi. « La grâce de notre Seigneur Jésus Christ soit avec votre esprit, frères », écrivait saint Paul (*Gal.* VI, 18).

Le peuple est debout et restera debout pendant toute la fonction. Prier assis serait une irrévérence. On ne s'assied pas, disait déjà Tertullien, en présence de quelqu'un qu'on révère et qu'on vénère, à plus forte raison en présence de Dieu (*De orat.* 16)[1]. Tertullien veut que les chrétiens prient en levant les mains, pas trop haut, dit-il, mais avec mesure et sans affectation, « *ne... sublimius elatis, sed temperate ac probe elatis* » (*ibid.* 17). Ce geste, décrit déjà par saint Paul (*I Tim.* II, 8), est le geste bien connu des orantes dans les monuments de l'art chrétien ancien, geste que la liturgie perpétue dans l'attitude qu'elle prescrit au célébrant pour les oraisons, la préface, le canon de la messe. Prier à genoux, fléchir le genou, est une attitude de pénitence : il était interdit par le concile de Nicée (can. 20)

1. Cf. Basil. *De Spiritu sancto*, 66.

de s'agenouiller le jour du Seigneur, jour de sainte allégresse, et pareillement les cinquante jours du temps pascal.

Dans la messe romaine, toute oraison est une conclusion. La secrète ou l'oraison *Super oblata* termine l'offrande des fidèles, à l'offertoire. L'oraison après la communion, qui porte dans le Sacramentaire Grégorien le nom d'oraison *Ad complendum,* termine la communion du célébrant et de l'assistance. L'analogie suggère que la collecte est aussi une conclusion, la conclusion de la litanie.

Le nom de collecte ne se rencontre pas dans l'*Ordo romanus I,* qui dit simplement *oratio ;* de même l'*Ordo* de Saint-Amand ; l'*Ordo romanus III* appelle la collecte *prima oratio.* Ces trois documents représentent l'authentique usage romain du VIII^e^ siècle [1]. Au contraire, dans l'*Ordo romanus II,* qui représente l'usage romano-carolingien du IX^e^ siècle, il est parlé de l' « *oratio prima quam collectam dicunt* », ce qui donne à penser que le terme exact était en vérité *oratio prima,* et que le terme de collecte était adopté dès lors cependant dans le pays pour lequel a été rédigé l'*Ordo II.* Le Sacramentaire Grégorien ne donne pas de nom spécial à la première oraison *ad missam,* fidèle en cela à l'usage attesté par l'*Ordo I.*

Mais il nous révèle l'origine du mot collecte. Le 2 février, à Rome, la fête de l'*Ypapanti* (la Purification), qui se célèbre à la basilique Libérienne, comporte une procession qui part de la basilique de Saint-Adrien pour se rendre à Sainte-Marie-Majeure. Le sacramentaire Grégorien marque : *Missa ad*

1. Le mot *collecta* chez saint Léon (*Sermo.* VI-XI) désigne une quête, qui était fixée au 6 juillet.

sanctam Mariam maiorem, et donne les trois oraisons de ladite messe (la première, l'oraison *Super oblata,* l'oraison *Ad complendum*). En outre, il donne une oraison préalablement dite à Saint-Adrien : *Oratio ad collectam ad sanctum Adrianum.* Le mercredi des cendres, où la station est à Sainte-Sabine, le rendez-vous est à Sainte-Anastasie, *Collecta ad sanctam Anastasiam,* et une oraison est dite à Sainte-Anastasie. Ainsi des quelques autres *collectae* du Sacramentaire Grégorien. Le mot *collecta* est donc synonyme de convocation, rendez-vous, rassemblement, et désigne le rassemblement des fidèles (*plebs collecta*), d'où les fidèles partent en procession, à certains jours, pour la basilique où se célèbre la messe stationale.

Collecta, participe passé, — saint Cyprien appelait son peuple assemblé *collectam fraternitatem,* — a donné le substantif *collecta,* d'où *oratio ad collectam*[1], qui s'est abrégé en *collecta*. La liturgie a bien souvent ainsi accepté des termes de formation populaire, dont le sens se fixe sans égard pour leur étymologie.

La prière liturgique, à Rome, revêt deux formes maîtresses, celle des préfaces et celle des oraisons, et sous ces deux formes elle constitue une littérature de sacramentaire qui remonte au v^e^ siècle et sans doute plus haut. Encore au temps du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin (c'est-à-dire en 400), les formules de la liturgie ne sont pas toutes écrites et fixées. Augustin veut que l'on prie les

1. Dans la passion des martyrs d'Abitina, on voit que les chrétiens d'Afrique appellent *collecta* ce que les Grecs appellent synaxe, les Romains station, l'assemblée liturgique. « Ego sum auctor in cuius domo collectae factae sunt », dit un des martyrs au juge. *Passio Abitinen.* 14. Cf. HIERONYM. *Epistul.* LI, 1 et 9.

convertis, s'ils sont gens de lettres, d'être indulgents « aux évêques et ministres de l'Église qui invoquent Dieu avec des barbarismes et des solécismes, ou n'entendent pas bien les paroles qu'ils prononcent et coupent la phrase à contresens : non que ces fautes ne doivent pas être corrigées, si l'on veut que le peuple comprenne ce à quoi il répond *Amen,* mais il faut réfléchir, si on est lettré, que dans l'Église la *benedictio* est dans le sentiment, tandis qu'au forum elle est dans les mots, et que la *bona dictio* d'un avocat n'est pas toujours une *benedictio* » (*De catech. rud.* 13). Jolie leçon, non sans une pointe de préciosité, à l'adresse des gens qui ont le goût difficile. Et, de plus, indication liturgique : il est des formules toutes faites que l'officiant prononce et qu'il convient qu'il ponctue intelligemment, il en est d'autres qu'il improvise et où l'on voudrait qu'il ne fît pas de fautes de latin de son cru.

La part laissée à l'improvisation du célébrant fut bientôt réduite à rien. Cette évolution se manifeste dans le canon 9 du concile de Carthage de 407, qui parle de formules approuvées en concile et obligatoires à tous, pour les *preces,* les *praefationes,* les *commendationes,* les *manus impositiones*[1].

A Rome, le *Liber pontificalis* (t. I, p. 255) attribue au pape Gélase (492-496) la composition de *praefationes* et d'*orationes*. Le Sacramentaire dit Léonien, dont tant de formules se retrouvent dans le Sacramentaire Gélasien et dans le Grégorien, est un répertoire d'oraisons et de préfaces romaines d'un temps où oraisons et préfaces étaient laissées encore au

1. Rapprocher le canon 23 du concile de Carthage de 397, qui se préoccupe des textes de prières suspectes qui circulent.

choix de l'officiant, sinon à son improvisation : pour Noël il donne le choix entre neuf messes, quatorze pour la fête de saint Laurent, vingt-huit pour la fête des saints Pierre et Paul. Sans doute, au temps où il fut compilé, n'existait-il pas encore de sacramentaire officiel et authentique. Mais le style des oraisons et des préfaces romaines était fixé déjà définitivement.

Elles ont pour première caractéristique que le célébrant ne les prononce jamais en son nom individuel, mais au nom de toute l'Église présente : *Oremus*. Saint Cyprien exprimait cette règle déjà à propos de l'oraison dominicale : « Notre prière est publique et collective, disait-il, et quand nous prions, nous prions non pour un seul, mais pour tout le peuple, parce que tout le peuple que nous sommes ne fait qu'un..., c'est la loi de la prière » (*De domin. orat.* 8).

Seconde caractéristique : oraisons et préfaces s'adressent à Dieu considéré dans son éternité, dans sa toute-puissance, *Deus, Deus noster, omnipotens Deus, omnipotens et misericors Deus, omnipotens sempiterne Deus,* Dieu dans sa souveraineté, *Domine*[1]. Par une exclusive singulière, Dieu dans les oraisons romaines (je ne dis pas : les préfaces) n'est jamais appelé Père, pas même dans les oraisons où le Fils, son Fils, est mentionné[2]. Aucune oraison ne

1. Et cela rappelle une règle édictée par le concile de Carthage de 397, qui veut que, à l'autel, on s'adresse toujours au Père : « *Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio* » (Canon 23). Fulgent. Rusp. *Ad Monim.* II, 5, défend cette règle contre le soupçon d'arianisme. Hilar. *Fragm. op. hist.* IX, 3.

2. Le Sacramentaire Léonien a quelques exceptions. Feltoe, p. 76, 119, 124, 125, 127, 132.

s'adresse au Fils (sauf quelques très rares exceptions)[1], aucune au saint Esprit. Les oraisons romaines s'adressent toujours à Dieu par notre Seigneur Jésus Christ, application du précepte évangélique qu'il faut demander au nom du Fils[2].

Troisième caractéristique : oraisons et préfaces romaines ont un style à elles. Laissons de côté les préfaces, que nous retrouverons, et ne considérons que les collectes. Elles ont toutes le même dessin : 1° Dieu est invoqué; 2° le plus souvent ce vocatif s'accompagne d'un rappel du mystère du jour, ou d'un rappel des martyrs dont c'est le *natale,* ou de la mention d'un attribut de Dieu; 3° vient la demande que l'on adresse à Dieu en connexion avec ce mystère, ce *natale,* cet attribut; 4° la clausule finale. Prenons comme modèle la collecte de la première messe de Noël :

Deus, qui hanc sacratissimam noctem veri luminis fecisti inlustratione clarescere, da quaesumus, ut cuius lucis mysteria in terra cognovimus, eius quoque gaudiis in caelo perfruamur. Qui tecum.

1. Le Sacramentaire Grégorien ne donne la clausule *Qui vivis et regnas* qu'à quatre oraisons : la collecte du premier dim. de l'Avent (*Excita*), celle du mercredi des Quatre-Temps de l'Avent (*Festina*), celle du vendredi (*Excita*), celle du quatrième dimanche (*Excita*), Wilson, p. 113, 114, 115. Le Sacramentaire Gélasien n'a que la troisième de ces quatre collectes et elle lui donne la clausule *Per.* Le Sacramentaire Léonien ne connaît pas la clausule : *qui vivis et regnas,* qui est, peut-on penser, une clausule gallicane. La liturgie gallicane, en effet, avait nombre d'oraisons qui s'adressaient à notre Seigneur : voyez notamment le Sacramentaire d'Autun (*Missale gothicum*, viiie siècle), où l'on en trouve de très belles, comme le *Post nomina* de la fête de l'Invention de la sainte croix.

2. Ioa. xiv, 13 et xvi, 23. Voyez Optat. III, 11 (p. 99) : « ... qui Deum patrem per Filium eius ante aram rogaverit ». Comparez l'oraison *Conversi ad Dominum* des sermons de S. Augustin, *Serm.*, lxvii, par exemple. Doelger, p. 332.

O Dieu (c'est l'invocation, et tout de suite le rappel du mystère de la nativité), *O Dieu qui avez éclairé cette nuit sacrée de la clarté de la lumière véritable* (souvenir du texte de l'Évangile : La clarté de Dieu brilla autour des bergers), *donnez-nous, nous vous le demandons* (voici la pétition), *que de cette lumière* (Je suis la lumière du monde) *dont nous apprenons sur terre à connaître les mystères, nous puissions un jour dans le ciel goûter aussi les joies* (et la finale se rattache à cette mention de la lumière qui est le Christ), *qui vit et règne avec vous...* Cette oraison de Noël, qui est au Missel Romain, est aussi bien dans le Sacramentaire Grégorien et dans le Gélasien : elle est un modèle achevé de collecte romaine.

Que l'on compare ces collectes romaines à celles de la liturgie gallicane, par exemple aux diverses *collectiones* (c'est le nom gallican des oraisons) du Sacramentaire d'Autun (VII^e^ siècle), on jugera incontinent de la sobre beauté du style romain. Voici pour Noël la *collectio post precem* du Sacramentaire d'Autun, et remarquez tout de suite qu'elle s'adresse au Christ :

Exaudi, Domine, familiam tibi dicatam et in tuae Ecclesiae gremio in hac hodierna sollemnitate nativitatis tuae congregatam ut laudes tuas exponat. Tribue captivis redemptionem, caecis visum, peccantibus remissionem, quia tu venisti ut salvos facias nos. Aspice de caelo sancto tuo, et inlumina populum tuum quorum animus in te plena devotione confidit, salvator mundi. Qui vivis.

Cette prolixe oraison de Noël pourrait (sauf un mot) être une oraison pour tous les temps. Où est

l'unité de sujet des collectes romaines? Leur langue châtiée? La régularité de leurs coupes? Leur scrupule à appliquer le *cursus*[1]? Leur *brevitas* et ce que (d'une expression qui est prise à l'une d'elles) on pourrait appeler leur *parcimoniae studium*, le souci d'épargner les mots?

Assurément, il en est beaucoup d'un relief médiocre, d'une concision exténuée. Mais je crois que, faute d'être avertis et faute d'attention, nous ne prenons pas garde à la beauté de sentiment et de doctrine si aisée à reconnaître en tant de ces médailles de frappe romaine. Une collecte comme celle du jeudi de la semaine de la passion n'est-elle pas révélatrice de la piété romaine?

Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut dignitas conditionis humanae per immoderantiam sauciata, medicinalis parcimoniae studio reformetur[2]. Per.

La dignité de la condition humaine, l'horreur de l'excès, la vertu médicinale de l'abstinence, en tout cela une piété grave et comme empreinte de stoïcisme. Autre exemple, dans la collecte pour la fête des saints martyrs Vitus, Modestus, Crescentia (15 juin) :

Da Ecclesiae tuae, quaesumus Domine, sanctis martyribus tuis Vito Modesto atque Crescentia intercedentibus, superbe non sapere, sed tibi placita humilitate proficere, ut prava despiciens quaecumque recta sunt libera exerceat caritate. Per[3].

1. L. LAURAND, *Ce qu'on sait et ce qu'on ignore du cursus* (1914).
2. Cette oraison du Missel Romain est déjà dans le Sacramentaire Grégorien, le Gélasien, et le Léonien.
3. Missel Romain et Sacr. Gélasien (manque au Grégorien). Le Léo-

On reproche aux collectes romaines de contenir trop peu de la moelle biblique ou évangélique. On peut leur faire un grief aussi d'être en tout d'une doctrine plutôt rudimentaire, ce qui s'explique sans doute en partie par le fait qu'elles doivent pouvoir être prononcées en présence des catéchumènes. Elles sacrifient à l'antithèse, à l'abstraction. L'émotion leur manque. Mais à ces défauts aussi tient leur caractère romain, qui est ordre, raison, clarté, dignité, impassibilité [1].

Elles s'achèvent uniformément par le rappel du divin médiateur, « toujours vivant et prêt à interpeller pour nous » (*Heb.* VII, 25), *per Dominum nostrum Iesum Christum,* qui règne avec Dieu dans l'éternité, *per omnia saecula saeculorum,* expression biblique [2]. Le peuple répond *Amen,* acclamation d'origine biblique aussi [3].

La messe romaine telle que la décrit l'*Ordo romanus I* n'a qu'une collecte. Le Sacramentaire Grégorien est établi sur la même règle. Au XIII^e^ siècle, la messe du pape y reste fidèle, fût-ce aux stations des féries de carême : nous le savons grâce à l'*Ordo romanus XIII* (n. 20), qui est un cérémonial du pape

nien (FELTOE, p. 57) a un texte un peu différent, et rien des saints Vitus etc.

1. Lire, à l'appui, les quelques lignes suivantes prises à une préface du Sacramentaire Léonien (FELTOE, p. 136) : « Vere dignum, qui cum summa sis ratio nosque rationales effeceris, certum est et tanto nos a tua participatione discedere quantum ab aequitatis tramite deviamus, et tantum in tua similitudine permanere quantum non divellimur ab ordine veritatis. Per ».

2. *Ps.* LXXXIII, 5. *Rom.* XVI, 27. *Gal.* I, 5. *Heb.* XIII, 21... Saint Irénée en signale l'emploi liturgique, *Haer.* I, 3 : « Sur l'eucharistie nous disons : Εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ». Tertullien rapporte que dans les jeux de gladiateurs les spectateurs acclamaient en criant : Εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος. *De spectacul.* 25.

3. *Deut.* XXVII, 15-26. Cf. *Rom.* IX, 5; XI, 36; XV, 33; XVI, 24, 27, etc.

Grégoire X (1271-1276). Il est vrai que ce même cérémonial spécifie que les prêtres de la Curie romaine ont, eux, en sus de l'oraison du jour, quatre oraisons à dire à ces messes des féries de carême (oraison *A cunctis,* oraison *Pro vivis et defunctis,* oraison *Pro papa,* etc.). La multiplication des oraisons aux messes privées a pour fin de permettre au prêtre d'introduire dans la messe du jour des intentions secondaires. Et cette multiplication des oraisons est signalée déjà au temps de Grégoire VII (*Micrologus* 4), comme contraire à l'*ordo* romain qui ne veut qu'une oraison, comme il ne veut qu'un introït, qu'une épître, qu'un évangile : « *Sed hoc iam pauci observant* », ajoute Bernold de Constance, sévère à cette innovation. Autour de lui, on attache déjà du prix à ce que le nombre des oraisons soit impair, 3, 5, 7 (*ibid.*). Innocent III (II, 27) mentionne cette observance, sans l'adopter ni la repousser.

*
* *

L'usage romain donnait à la messe des catéchumènes deux leçons, l'une des épîtres, l'autre de l'Évangile. Cette règle est attestée au v^e^ siècle par le pape saint Léon, que l'on voit dans ses sermons rappeler souvent soit la leçon apostolique, — « ... *Auribus nostris lectio apostolicae praedicationis insonuit dicens: Ecce nunc tempus acceptum* » (*Sermo* XL, 2), — soit la leçon évangélique, — « *Dicit quidem Dominus Iesus discipulis suis, sicut euangelica lectione recitatum est : Si diligeretis me...* » (*Sermo* LXXVII, 5). En Afrique, au début du v^e^ siècle, saint Augustin nous

a appris que la messe avait deux leçons, l'une de l'Apôtre, l'autre de l'Évangile (sans parler du psaume), et exceptionnellement une leçon préalable prise aux prophètes.

Rome a-t-elle anciennement donné trois leçons à la messe des catéchumènes, la première tirée des prophètes, la seconde des épîtres, la troisième de l'Évangile? Cet usage est l'usage wisigothique et gallican, sans doute, mais à tant faire que de se laisser guider par l'analogie, l'usage de l'Afrique serait un bon indice que Rome n'avait qu'exceptionnellement une leçon prise aux prophètes[1]. Le jour de l'Épiphanie, Rome lisait, au lieu et place de l'épître, la prophétie d'Isaïe annonciatrice de la conversion des Gentils et de la venue à Jérusalem des dromadaires de Madian et d'Épha, de l'or et de l'encens de Saba : le graduel de l'Antiphonaire Grégorien se raccorde à ce texte d'Isaïe.

Exceptionnellement donc une leçon prophétique était substituée à la leçon apostolique. Quand une messe fut donnée aux féeries de carême, cette exception fut posée comme leur règle : toutes les féeries de carême, en effet (nous ne parlons pas des trois derniers jours de la semaine sainte), ont en guise d'épître une leçon tirée des prophètes, choisie souvent de telle sorte qu'elle annonce l'évangile du jour, et cette coordination de la prophétie à l'évangile est très ingénieusement cherchée[2].

1. Dans le sermon que saint Ambroise nous a conservé du pape Libère (*De virginibus*, III, 1-3), on lit : « Cum legitur aliquid quo Christus aut venturus annuntiatur, aut venisse ostenditur... »

2. On exceptera le samedi des Quatre-Temps de Carême, et aussi bien les samedis des autres Quatre-Temps de l'année, dont les cinq leçons prophétiques précèdent la lecture de l'épître et la lec-

*
* *

L'usage d'intercaler le chant d'un psaume entre la leçon apostolique et la leçon évangélique est un usage liturgique dont témoigne saint Augustin pour l'Afrique de son temps : « *Legenti respondentes cantavimus...* », dit-il dans un de ses sermons (*Enarr. in ps.* XL, 1). Le lecteur lit le psaume, l'assistance chante le répons (qui est un verset de refrain pris dans le psaume), étant bien compris que la lecture du lecteur est à sa manière un chant aussi. Il devait en être de même à Rome. Saint Léon, dans un de ses sermons (*Sermo* III *de natali ipsius,* 1), parle du psaume qui vient d'être chanté, « *Davidicum psalmum... consona voce cantavimus* ». Le chant des psaumes fut à Rome longtemps réservé aux diacres, office qui leur fut enlevé par le pape saint Grégoire[1].

Ce qui est aujourd'hui appelé graduel a dû être originairement un psaume à répons. En fait, dans l'Antiphonaire Grégorien, le graduel se compose de deux phrases mélodiques, dont la première porte le nom de *responsorium,* c'est le répons proprement dit, et dont la seconde porte le nom de *versus*, c'est tout ce qui reste du psaume. On exécutait le gra-

ture de l'évangile. Le samedi saint, on a douze leçons prophétiques. Le samedi, veille de la Pentecôte, six leçons prophétiques. Sur l'origine du lectionnaire romain, dont le Moyen Age a fait honneur à saint Jérôme sur la foi de textes apocryphes, voyez S. BEISSEL, *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches* (1907).

1. Concile de 595. *P. L.* t. LXXVII, p. 1335 : « Constituo ut in hac sede sacri altaris ministri cantare non debeant, solumque euangelicae lectionis officium inter missarum sollemnia exsolvant... »

duel ainsi : le chantre disait la phrase de répons en solo, et elle était reprise à l'unisson par le chœur, puis le chantre disait le verset. Ainsi le décrit l'*Ordo romanus II*. C'était tout, et ce tout est évidemment un résidu. A certaines solennités, en effet, l'Antiphonaire Grégorien prévoit plusieurs versets : ainsi le graduel de la messe de Pâques, qui au Missel Romain n'a que son répons (*Haec dies*) et un verset (*Confitemini*), compte dans l'Antiphonaire Grégorien ce même répons, ce même verset, puis six autres versets. Vraisemblablement, après chaque verset, il devait y avoir reprise du répons.

A la différence des psaumes à antienne (introït, offertoire, communion) qui sont exécutés par la *Scola cantorum,* le psaume à répons ou graduel, chanté en solo par un chantre (primitivement par un diacre), est chanté par lui du haut de l'ambon : cette particularité explique que saint Augustin puisse considérer le psaume du graduel comme une leçon. Elle explique aussi le nom de graduel, qui s'entend du fait que le graduel était chanté sur le *gradus* ou ambon. Le terme de graduel, *gradalis,* est employé par la rubrique liminaire du Sacramentaire Grégorien ; Raban Maur (au IX^e^ siècle) semble dire que ce terme est rare encore, « *Responsorium istud quidam gradale vocant* » (*De cl. instit.* I, 33), le terme traditionnel étant *responsorium*.

A la différence encore des psaumes à antienne de l'introït, de l'offertoire, de la communion, le psaume à répons du graduel n'était pas chanté pour accompagner une péripétie comme l'entrée du pontife, l'offrande des fidèles, la distribution de la communion : il était chanté pour être écouté, comme la le-

çon est écoutée pour elle-même. Le graduel, en cela, était un chant à part de tous les autres : il était une leçon qui, parce qu'elle était prise au psautier, s'était revêtue d'une cantilène, d'une cantilène d'abord infiniment simple et plus apparentée à une déclamation qu'à une mélodie, d'une cantilène qui s'était ensuite ornée, d'une cantilène qui a finalement étouffé le psaume, si bien que depuis le VIII^e^ siècle le graduel intéresse seulement pour sa mélodie.

Le graduel se suffisait à lui-même. L'Alleluia qui le suit est un chant indépendant du psaume à répons qu'était le graduel. Nous avons accoutumé, disait saint Augustin, de chanter Alleluia à un temps fixé (de l'année liturgique), à des jours fixés, et c'est une tradition antique de l'Église : « *Quod nobis cantare certo tempore sollemniter moris est, secundum Ecclesiae antiquam traditionem* » [1]. Le temps fixé dont parle saint Augustin est le temps pascal. A Rome, l'usage était plus strict : dans la première moitié du V^e^ siècle encore, on ne chantait Alleluia que le jour même de Pâques, si bien que c'était un dicton romain : Daigne Dieu me donner d'entendre et de chanter Alleluia! Nous connaissons cette particularité romaine grâce à l'historien Sozomène, qu'elle a vivement frappé (VII, 19). L'usage changea ensuite : l'Alleluia se chantait tout le temps pascal à Rome au début du VI^e^ siècle [2] : saint Grégoire un

1. *Enarr. in ps.* CVI, 1, et CXLVIII, 1. Cf. VICTOR. VIT. I, 41.

2. On le sait par le diacre romain Jean, auteur de l'*Epistula ad Senarium virum illustrem*, 13 (*P. L.* LIX, 406), que l'on date du début du VI^e^ siècle. — En 410, saint Jérôme conteste à Vigilantius, le droit de dire qu'il ne faut chanter Alleluia qu'à Pâques. *Contra Vigilantium*, 1.

peu plus tard institua la règle de le chanter les dimanches et fêtes de l'année[1].

L'Alleluia s'accompagne d'un verset. Ce verset qui ne tient pas la place d'un psaume, et dont maintes fois le texte n'est pas pris au psautier, même pas à l'Écriture sainte, n'est là sans doute que pour justifier la reprise de l'Alleluia. Le principal de l'Alleluia est moins l'Alleluia lui-même que les neumes ou vocalises prolongés qu'il revêt, et que les liturgistes du Moyen Age ont identifiés avec le chant que saint Augustin appelait *iubilatio*. Le *iubilus*, écrivait-il, est signe que le cœur conçoit ce qu'il n'arrive pas à dire : chanter *in iubilatione*, c'est être dans l'impossibilité de traduire en paroles intelligibles ce que l'on sent et chante avec son cœur, à la façon des moissonneurs ou des vendangeurs qui de joie se mettent à chanter des chansons, mais qui ont tant de joie qu'ils ne peuvent la traduire en paroles, renoncent aux syllabes des mots, et se répandent en jubilation inarticulée, « *avertunt se a syllabis verborum et eunt in sonum iubilationis* » (*Enarr. in ps.* XXXII, I, 8). Les neumes sont une chose plus savante que le *iubilus* d'illettrés décrit là par saint Augustin. Les vocalises d'un Alleluia étaient pour plaire à l'esthétique de l'Orient plus encore qu'au goût romain : saint Grégoire[2], qui se défend d'avoir imité Cons-

1. Il est arrivé ensuite que, aux dimanches *post Pascha* et aux fêtes de saints du temps pascal, l'Alleluia et son verset ont évincé le graduel. Toutefois, ni nos *Ordines* romains du VIII^e-IX^e siècle, ni l'Antiphonaire Grégorien, ne connaissent cette éviction du graduel.

2. Toujours dans la lettre à Jean évêque de Syracuse. Le reproche est, on s'en souvient, « quia alleluia dici ad missas extra Pentecostes tempora (les cinquante jours du temps pascal) fecistis ». Le pape répond : « ... ut alleluia hic diceretur, de Hierosolymorum ecclesia, ex beati Hieronymi traditione tempore beatae memoriae Damasi papae

tantinople en faisant chanter l'Alleluia à la messe en dehors du temps pascal, relève que le chant de l'Alleluia est à Rome « amputé » de beaucoup de ce qu'il est chez les Grecs, ce qui peut s'entendre de vocalises plus brèves et plus discrètes.

Il est des messes qui n'ajoutent pas l'Alleluia au graduel, celles des dimanches de la Septuagésime, de la Sexagésime, de la Quinquagésime, et des dimanches du Carême : elles ont à la place le *tractus* (comme l'appelle déjà l'*Ordo romanus I*). Ce terme obscur traduit en latin, conjecture-t-on, le mot εἱρμός, qui servait aux musicographes grecs à désigner des mélodies toutes faites auxquelles on ajustait des paroles variables[1]. Au jugement de certains, le *tractus* serait plus archaïque que le graduel, et proprement la forme primitive du graduel. Littérairement, il est pour nous un psaume (écourté toujours de quelques-uns de ses versets), un psaume chanté en solo et sans qu'aucun répons s'y intercale, un psaume dont la mélodie est ornée, mais d'un caractère grave comme il convient à un chant de pénitence. Le trait de la Septuagésime est ainsi une partie du psaume *De profundis,* celui du dimanche des Rameaux une partie du psaume *Deus deus meus respice.* Les féries de carême ont toutes un graduel; elles n'ont pas

traditur tractum : et ideo magis in hac re illam consuetudinem amputavimus quae a Graecis fuerat tradita ». — Ici encore la prétendue tradition de saint Jérôme a sa source dans la correspondance apocryphe de Damase et de Jérôme.

1. THALHOFER-EISENHOFER, t. II, p. 91. A. GASTOUÉ, *Les origines du chant romain* (1907), p. 61.

toutes un trait (les mardis, les jeudis, n'en ont pas, les samedis non plus); celui qu'elles ont est uniformément le même (*Domine non secundum peccata nostra...*), les lundis, mercredis, vendredis. Pourquoi ces différences? On ne le sait pas[1].

*
* *

La lecture de l'Évangile à la messe solennelle est réservée au diacre, et elle est faite à l'ambon. L'*Ordo romanus I* marque que le diacre demande d'abord au pontife sa bénédiction en baisant ses pieds, et que le pontife le bénit avec la formule aujourd'hui encore en usage : *Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis...* Dans l'*Ordo romanus VI* (XI^e^ siècle), qui n'est point romain de Rome, le diacre, quand il prend l'Évangile sur l'autel, doit adorer Dieu en disant : *Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam.* A la même époque, on trouve indiquée déjà dans des missels la prière :

1. Le Missel Romain a fait siennes quatre séquences : le *Victimae paschali* (attribué au prêtre Wipo, chapelain des empereurs Konrad II et Henri III, X^e^ siècle) pour le jour et la semaine de Pâques ; le *Veni sancte Spiritus* (auteur inconnu, peut-être Étienne Langton, archevêque de Cantorbéry † 1228) pour le jour et la semaine de la Pentecôte ; le *Dies irae* (du compagnon et historiographe de saint François, Thomas de Celano) pour la messe des morts ; le *Lauda Sion* (de saint Thomas d'Aquin) pour la fête et l'octave du Saint-Sacrement. Ces séquences sont donc des acquêts tardifs de la liturgie. Le *Stabat mater* (de Jacopone de Todi), qui est attaché à la messe de la fête des Sept Douleurs, n'est au Missel Romain que depuis Benoît XIII (1727), mais on signale son utilisation liturgique dès le XV^e^ siècle. THALHOFER-EISENHOFER, t. II, p. 80-89.

Munda, Domine, cor meum... (Ebner, p. 300). Dans l'*Ordo romanus I*, et aussi bien dans l'*Ordo romanus III* ou dans l'*Ordo* de Saint-Amand, donc dans la liturgie pure romaine du VIII^e^ siècle, le diacre ne dit pas *Dominus vobiscum* avant de chanter l'Évangile, tandis que l'*Ordo romanus II*, qui est romano-carolingien (IX^e^ siècle), prescrit au diacre le *Dominus vobiscum*, puis l'annonce de l'Évangile (*Sequentia sancti Euangelii secundum...*), puis le signe de croix sur le front et sur la poitrine (il n'est pas question de se signer les lèvres). Au temps d'Innocent III (II, 46) ces rubriques sont observées à Rome, y compris le signe de croix sur les lèvres. L'encensement de l'évangéliaire par le diacre est signalé au XI^e^ siècle par Jean d'Avranches.

Nous aimerions que le *Gloria tibi Domine* que le chœur répond à l'annonce de l'Évangile fût une acclamation ancienne. Il est mentionné pour la première fois dans le complément de l'*Ordo romanus I* (n. 27) et par Amalaire (III, 18). Il est, selon toute apparence, la survivance d'un usage gallican, attesté à la fin du VI^e^ siècle par saint Germain de Paris.

Ce que les Grecs appellent homélie, les Latins l'appellent sermon : saint Augustin ne met aucune différence de genre entre l'ὁμιλία grecque et le *sermo* latin (*Enarr. in psalm.* CXVIII, prooem.). *Sermo* a pour synonyme latin *tractatus*[1]. Pas de grand'-messe sans sermon : telle est la règle en Afrique au temps de saint Augustin, et partout ailleurs dans la catholicité : au V^e^ siècle, Rome ferait exception, car à Rome, si nous en croyons Sozomène (VII, 19),

1. Victor. Vit. I, 11 (p. 6).

ni l'évêque, ni personne autre, ne prêche dans l'église. D'après l'*Ordo romanus I*, au VIII^e^ siècle, la messe du pape ne comporte pas davantage de sermon. Les sermons du pape saint Léon et ceux du pape saint Grégoire peuvent être considérés comme des exceptions qui confirment la règle romaine. Il dut y avoir d'autres exceptions, car nous possédons un sermon du pape Libère [1].

Les fidèles assistant à la messe debout, l'*Ordo romanus II* permet seulement aux assistants de s'appuyer sur un bâton, encore doivent-ils le poser quand on lit l'Évangile. La règle antique est d'écouter le sermon pareillement debout.

Dans son ingénieux et si souvent délicieux opuscule *De catechizandis rudibus*, saint Augustin observe que cette règle met le peuple à une rude épreuve, pour peu que le sermon soit long. On voit l'auditeur bâiller et manifester malgré lui l'envie qu'il a de s'en aller. Dès que nous nous en apercevons, il faut réveiller l'attention qui défaille, soit par quelque mot d'une honnête gaîté, soit par quelque trait étonnant et émouvant, soit en invitant l'auditoire à s'asseoir, « *oblata sessione succurrere* », quoique sans nul doute il vaille mieux qu'il soit assis pendant tout le sermon, quand cela peut se faire décemment, et plus avisé est l'usage de quelques Églises transmarines (c'est-à-dire d'Italie) où, non seulement les évêques parlent assis à leur peuple, mais où le peuple aussi a des *sedilia* sur lesquels s'asseoir. Il n'en était sans doute pas ainsi à Carthage (l'opuscule est écrit pour le diacre Deogratias de

1. Ambros. *De virginibus*, III, 1-3. Cf. Prudent. *Peristeph*, XI, 226.

Carthage). La compassion d'Augustin en souffre : Si vous sentez que votre auditoire se lasse, pressez-le de s'asseoir, « *offerenda sessio est, immo vero prorsus urgendus ut sedeat* » (*De catech. rud.* 19). Augustin donne un conseil meilleur encore : Abrégez votre sermon, promettez que vous allez finir, que vous finissez, et finissez.

V

L'OFFERTOIRE

L'évangile lu, et le sermon fini (s'il y a sermon), on congédiait ceux des assistants qui n'avaient pas le droit de participer aux saints mystères.

Un sermon attribué à saint Augustin se termine par l'invitation adressée aux catéchumènes à se retirer discrètement : « *Qui autem estis catichumini paulum verecunde discedite*[1]... » A Rome, l'invitation à sortir leur était adressée par le diacre dans une formule qui ressemblait sans doute à celles qui, dans l'*Ordo romanus I* le samedi saint, servent à l'archidiacre à renvoyer les catéchumènes qui ne sont pas appelés à participer au baptême ce jour-là : « *Catechumeni recedant. Si quis catechumenus est recedat. Omnes catechumeni exeant foras* ». On rencontre une formule pareille dans la liturgie byzantine de la messe.

Une autre classe d'assistants était exclue en principe des saints mystères : les pécheurs. La discipline n'excluait pas les pécheurs secrets, leur conscience leur interdisait toutefois de communier au corps et au sang du Seigneur dont ils étaient indi-

1. *Inter* Aug. *Tractat. inedit.* Append. III, 4 (Morin, p. 181). Cf. Ambros. *Epistul.* xx, 4 : « Post lectiones atque tractatum, dimissis catechumenis... »

gnes. Mais la discipline ne souffrait pas que les pécheurs astreints à la pénitence par une sentence de l'évêque, donc excommuniés, prissent part aux saints mystères : ils étaient « séparés ». Vivons de telle sorte que nous ne soyons pas séparés de ton autel, ô Seigneur, disait l'évêque d'Hippone à ses auditeurs, « *Sic vivamus ut ab altari tuo non separemur* » (*Sermo* LVIII, 5). Y avait-il une *missa paenitentium* ou renvoi des pénitents, comme il y avait une *missa catechumenorum?* A supposer que l'usage ait varié entre Églises sur ce point, il n'est pas douteux que la liturgie à la fin du VI^e^ siècle gardait le souvenir d'une *missa paenitentium*. Le pape saint Grégoire raconte que deux dévotes, excommuniées par saint Benoît et cependant enterrées dans une église, se levaient de leur tombe et sortaient du saint lieu, au moment où le diacre disait : « *Si quis non communicat, det locum.* » On infère des termes du récit (...*cumque ex more diaconus clamaret...*) que cette formule de renvoi ou une formule équivalente était encore en usage dans la liturgie au temps de saint Grégoire, mais c'est peut-être beaucoup dire [1].

Les *Ordines romani* les plus anciens ne conservent aucune trace du renvoi, soit des catéchumènes, soit des pénitents. Les Sacramentaires pas davantage. Le rite dut disparaître avec le catéchuménat et la pénitence publique, sans doute entre le V^e^ siècle et le VI^e^.

1. *Dialog.* II, 23. Saint Césaire d'Arles (503-543) se plaint que ses fidèles déguerpissent après l'Évangile au moment où il va commencer son homélie. *Sermo* (*Append. August.*) CCLXXXI, 1. Et il prononce : « Rogo vos... nullus de ecclesia discedat donec divina mysteria compleantur ».

*
* *

Avant de procéder à l'offrande, qui faisait corps avec les saints mystères, la liturgie, soit en Afrique, soit à Rome, réservait une place à une prière dont il ne reste pas trace dans les sacramentaires ni dans les *Ordines* romains.

Cette prière est celle qu'Augustin appelle la prière que nous faisons dans la célébration des saints mystères avant de commencer de bénir ce qui est sur la table du Seigneur, « *precationes... quas facimus in celebratione sacramentorum antequam illud quod est in Domini mensa incipiat benedici*[1] ». Tu entends l'évêque, dit ailleurs Augustin, exhorter le peuple de Dieu à prier pour les non-croyants, pour les catéchumènes, pour les fidèles..., prière intimée par le diacre, prononcée par l'évêque, ponctuée par l'*Amen* du peuple [2].

Cette même prière est décrite dans le syllabus contre les pélagiens [3] annexé à la lettre *Apostolici verba* du pape Célestin aux évêques gallo-romains. L'auteur de ce syllabus, qui est sûrement du v[e] siècle, fait appel contre les pélagiens à l'autorité de la liturgie pratiquée à Rome : il l'appelle « *observationum sacerdotalium sacramenta* », visant par là le contenu de formules écrites; il ne doute pas que cette liturgie ne remonte aux apôtres, « *ab aposto-*

1. *Epistul.* CXLIX, 16.
2. *Epistul.* CCXVII, 2, et 26; *ibid.*, LV, 34.
3. HARDUIN. *Concil.* t. I, p. 1253-1258. Le texte qui nous intéresse est bien dans l'esprit de saint Léon. Voyez mon article « S. Léon », col. 220, du *Dictionnaire de théol.* de VACANT.

lis tradita » ; il sait qu'elle est pratiquée dans toute la catholicité, « *in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur* » ; il en prend occasion de dire qu'elle est par là même une autorité doctrinale, « *ut legem credendi statuat lex supplicandi* », maxime destinée à devenir célèbre. Le pape va tirer argument d'une espèce particulière de prières. Le pape parle de la prière que l'évêque adresse à Dieu, auprès de qui il remplit alors son ministère d'intercession (*mandata sibi legatione*), entouré de tout le peuple qui s'unit à lui (*tota secum ecclesia congemiscente*). Cette prière solennelle, par laquelle les évêques demandent et supplient (*praesides postulant et precantur*), énumère une à une les intentions collectives de l'Église. L'évêque prie donc : 1° pour les infidèles afin que leur soit donnée la foi[1], 2° pour les idolâtres afin qu'ils soient délivrés de leur impiété, 3° pour les juifs afin que leur cœur dégagé de son voile découvre la lumière de la vérité, 4° pour les hérétiques afin qu'ils reviennent à la foi catholique, 5° pour les schismatiques afin qu'ils retrouvent l'esprit de la charité, 6° pour les pécheurs afin qu'ils profitent du remède de la pénitence, 7° pour les catéchumènes afin que s'ouvre devant eux la miséricorde céleste dans le sacrement de la régénération.

On peut rapprocher la prière décrite dans ce document romain de la suite d'oraisons : 1° pour l'Église, 2° pour le pape, 3° pour le clergé et pour le peuple,

1. Rapprocher Aug. *Epistul.* CCXVII, 29 : « Oratur pro eis, quamvis non oretur ab eis : ipsi enim quomodo invocabunt in quem non crediderunt?... De orationibus autem iam fidelium, quas et pro se et pro aliis fidelibus faciunt... Nec attendis ideo pro infidelibus Deum rogari ut credant... » Cf. *Op. imperf. contra Iulian.* VI, 41.

4° pour l'empereur, 5° pour les catéchumènes, 6° pour les affligés, 7° pour les hérétiques et schismatiques, 8° pour les juifs, 9° enfin pour les païens, qui sont dites à l'office du matin du vendredi saint. Ces oraisons qui ne se disent plus que le vendredi saint [1], se disaient, au VII^e^ siècle encore, le mercredi saint aussi [2]. Le fait qu'elles ont été retenues le mercredi et le vendredi de la semaine sainte permet même de conjecturer que ces oraisons étaient attachées aussi bien aux réunions que l'on appelle aliturgiques, c'est-à-dire aux réunions qui (au V^e^ siècle encore) comportaient des leçons, un sermon, pas de célébration des saints mystères.

Quoi qu'il en soit, et supposé que toute messe solennelle comportât les *orationes sollemnes*, il n'en reste pas trace à la messe du pape décrite par les *Ordines* du VII^e^ siècle. Toutefois, l'offertoire s'ouvrant par le *Dominus vobiscum* du pontife, le célébrant invite l'assistance à prier en disant : *Oremus*. Pourquoi cet *Oremus* n'est-il suivi d'aucune prière? On conjecture que quelque chose a disparu, et que ce quelque chose est le groupe des *orationes sollemnes* [3].

1. On les a dans le Sacramentaire Gélasien et dans le Grégorien, au vendredi saint. Lire Dom CONNOLLY, « Liturgical prayers of intercession », *Journal of theological studies*, 1920, p. 219-232.

2. Ce détail important est révélé par l'*Ordo romanus I*, n. 28, (cette seconde partie est de la fin du VIII^e^ siècle) : « Pontifex... dicit orationes solemnes sicut in Sacramentorum (libro) continetur... dicit orationem pro rege Francorum, deinde reliquas per ordinem... Quibus expletis, osculatur altare et egreditur. Postea vero hora octava ingrediuntur ad missas hoc ordine... » Les oraisons étaient donc le mercredi saint distinctes de la messe. Le même *Ordo*, le vendredi saint, sépare les oraisons de la cérémonie qui suit (adoration de la croix, consommation des *sancta* ou présanctifiés) : « Quas (orationes) ut finierit, omnes tacite exeunt foras. » *Ibid.* 34.

3. On a pensé aussi à une oraison *super sindonem*, représentée par

*
* *

Qui dit offertoire, aujourd'hui, pense au prêtre offrant à Dieu sur l'autel le pain et le vin par une anticipation du sacrifice qu'il offrira à Dieu du corps et du sang du Christ. Cette anticipation est soulignée par les prières que le prêtre prononce quand il dispose le pain et le vin sur l'autel, et que nous appelons les prières de l'offertoire. Mais ces prières, nous l'avons dit déjà, n'appartiennent pas à la messe papale du VIII^e^ siècle, et au temps d'Innocent III elles manquent encore (sauf l'*Orate fratres*) à la messe pontificale : ce sont des prières de messe basse.

A l'offertoire romain appartiennent seulement deux textes : le chant appelé *Offertoire* et l'oraison *Secrète*. Entre ces deux textes on doit placer l'offrande par les assistants de la matière du sacrifice de l'autel, l'offertoire étant dans cette perspective, avant tout, le geste des assistants, tandis que l'évolution de la messe solennelle à la messe privée en a fait presque exclusivement le geste du célébrant. Il n'est resté de trace de l'usage ancien qu'à l'offertoire de la messe du sacre des évêques, où le consacré est conduit à l'offrande, qu'il fait entre les mains de son consécrateur (assis devant le milieu de l'autel), et qui consiste en deux cierges, en deux pains, en deux barillets de vin.

la seconde collecte du sacramentaire gélasien, et dont on a l'analogue dans le rit ambrosien.

C'est un trait de la liturgie romaine de vouloir que les assistants contribuent à l'oblation personnellement et publiquement. Saint Augustin était dans le même sentiment. Au moment de l'invasion d'Alaric, il parle avec émotion des femmes et des vierges chrétiennes qui sont en captivité, et qui, dépouillées de tout ou séparées de tout, n'ont plus la consolation d'apporter leur offrande à l'autel de Dieu ou de trouver un prêtre par les mains de qui elles puissent offrir à Dieu, « *nec istae possunt vel ferre oblationem ad altare Dei, vel invenire ibi sacerdotem per quem offerant Deo* » (*Epistul.* CXI, 8). Augustin dit encore : Le Verbe a revêtu la chair de l'homme, a reçu cette chair avant de l'offrir pour le rachat de l'homme, à la façon de l'évêque qui reçoit l'offrande du fidèle afin de l'offrir ensuite à Dieu, « *quomodo accipit sacerdos a te quod pro te offerat, quando vis placare Deum pro peccatis tuis*[1] ». Augustin insiste peu sur ces offrandes matérielles, et se plaît à rappeler à ses auditeurs que Dieu tient plus à eux qu'à leurs dons. A Rome, la participation du peuple à l'oblation a un relief exceptionnel et pour tout dire un peu massif : la liturgie soit byzantine soit gallicane, plus discrètement, procède à la préparation matérielle en dehors de l'assemblée et avant la messe. Il est vrai que le geste disparaît qui exprime que le sacrifice est d'abord une offrande et une offrande de toute l'Église.

Le pain présenté par les fidèles était anciennement du pain ordinaire, du pain levé. Au XI^e^ siècle,

1. Aug. *Enarr. in ps.* CXXIX, 7. Cf. Victor. Vit. II, 51 (p. 44) : « Procedit ad altare... oblationem Domino redditurus, quam episcopus accipiens altari imposuit. » Cf. *Optat.* VI, 1 (p. 143).

l'usage sera autre, puisque l'un des griefs des Byzantins contre Rome et l'Occident et l'un des prétextes du schisme de Michel Cérulaire, sera le pain azyme dont se servent les Latins pour le saint sacrifice. Il est incontestable que l'usage du pain sans levain n'était pas ancien en Occident : selon toute apparence, il a été une innovation tardive, inspirée par le souci de célébrer la messe avec du pain pareil à celui qui avait servi au Sauveur pour la dernière cène[1] : l'anglo-saxon Bède († 735) est la plus ancienne autorité que l'on produise en faveur de l'usage du pain azyme, alors que Rome ne connaissait encore que le pain levé et n'adopta le pain azyme qu'entre le IX^e^ et le XI^e^ siècle. L'exclusive prononcée par les Occidentaux contre le pain levé est un raffinement savant ou soi-disant tel qui n'implique aucune dogmatique et laisse aux usages établis tous leurs droits à persévérer, droits reconnus égaux par le Concile de Florence[2].

Les pains eucharistiques ont été primitivement des pains ronds entaillés d'une croix, comme on en voit dans les peintures représentant la multiplication des pains au III^e^ siècle, comme on en voit fa-

1. Encore ce point prêtait-il à controverse entre exégètes. Les Grecs (saint Jean Chrysostome, par exemple), en vue d'accorder les Synoptiques avec saint Jean, entendent que la cène a été célébrée, non pas le premier jour des azymes (*prima die azymorum*, comme dit la Vulgate traduisant πρώτην τῶν ἀζύμων), mais le jour avant les azymes (le temps des azymes), soit τὴν πρὸ τῶν ἀζύμων. Voyez LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc* (1911), p. 348-349. Il n'est pas douteux qu'en Orient, dès l'antiquité chrétienne, des Églises ont usé de pain azyme.

2. THALHOFER-EISENHOFER, t. II, p. 109-110. Sur cette fastidieuse controverse, on pourra lire l'article « Azymes » du *Dictionnaire de théologie* de VACANT.

çonnés avec du mortier sur une brique de *loculus* du cimetière de Priscille (IIIe siècle aussi)[1]. Plus tard, les pains eucharistiques portèrent le nom de *corona* qui révèle leur nouvelle forme : ainsi dans l'*Ordo* de Saint-Amand l'*oblata* du pape est appelée une fois de ce nom. L'expression « *corona consecrata* » se retrouve au *Liber pontificalis* (t. I, p. 139).

Une anecdote célèbre, rapportée du pape saint Grégoire, mentionne une dame de l'aristocratie romaine qui avait la dévotion de venir à l'offrande, le dimanche, à la messe du pape, qui la connaissait personnellement : s'approchant pour communier de la main de l'Apostolique, elle eut l'irrévérence de sourire, et saint Grégoire lui refusa la communion, puis, la messe finie, il la fit paraître devant lui et la pria de s'expliquer. La matrone répondit qu'elle avait ri parce qu'elle avait reconnu dans les saintes espèces de la communion un morceau du pain qu'elle avait fait de ses mains : « *Recognovi, inquit, portiunculam illam ex eadem oblatione fuisse quam ego manibus meis feci et tibi optuli...* »[2], et qu'il lui avait semblé incroyable que ce pain qu'elle avait fait lui fût donné comme le corps du Seigneur. Il est bien étrange, pourrions-nous penser, qu'une dame si religieuse ait pu être si ignorante ! L'historiographe assure que saint Grégoire en prit occasion de parler au peuple sur le corps sacramentel du Christ, et Dieu confirma sa doctrine par un miracle.

Les fidèles offraient donc le pain de leur maison,

1. J. Wilpert, *Fractio panis* (Paris 1896), p. 83-84. Des pains ronds encore dans le graffitte (VIe siècle?) retrouvé par le P. Grisar sur les murs du temple de *Mater matuta* (temple de Vesta). *Hist. de Rome*, t. I, p. 197, facsimile du graffitte, où figure aussi un *scyphus*.
2. Paul. Diac. *Gregor. vita*, 23.

et, comme ils en offraient plus qu'il n'en fallait pour la communion du jour, ce qui était en surabondance était réservé pour être donné aux pauvres. Saint Grégoire en personne raconte l'histoire miraculeuse d'un prêtre de Centumcellae (Civittà Vecchia) qui, voulant faire la charité à un pauvre qu'il trouvait chaque jour sur sa route, apporta pour les lui donner deux pains de l'offrande, « *duas secum oblationum coronas detulit* ». Mais le pauvre les refusa, en représentant qu'il était mort, et demanda au prêtre de lui faire avec ce pain la charité d'une messe pour le repos de son âme : « *Si autem mihi praestare vis, omnipotenti Deo pro me offer hunc panem* » (*Dialog.* IV, 55). Les prêtres recevaient ainsi à l'offrande du pain qui servait à leurs aumônes, qui servait aussi d'eulogies à donner à des absents.

La substitution du pain azyme au pain de ménage eut pour conséquence de tarir l'offrande du pain par les fidèles. Au concile romain de 1078 (Can. 12), Grégoire VII fait un devoir à tout chrétien d'offrir quelque chose à Dieu à la messe, et de n'y pas venir les mains vides : indice que les fidèles désertent l'offrande, car on ne rappelle ainsi le précepte que quand il menace de tomber en désuétude. A la même époque, les fidèles riches faisaient leur offrande en argent : saint Pierre Damien (*Epistul.* V, 13) parle de deux nobles dames, la femme d'un *dux* et la femme d'un *marchio,* qui, assistant à une messe qu'il célèbre, offrent des pièces d'or, des besants (*bizanteos obtulerunt*). Au XII^e^ siècle[1], les

1. HONOR. AUGUSTODUN. *Gemma animae*, I, 27. (*P. L.* t. CLXXII, p. 553.)

fidèles n'offrent plus que des pièces d'or, ou d'argent, ou des dons en nature.

Le pain azyme ne pouvait conserver la forme de la *corona* du VI^e^ et du VIII^e^ siècle. Un texte d'Honorius d'Autun montre que, au XII^e^ siècle, le pain d'autel se rapprochait de la forme qu'il a gardée dès lors, la forme d'une monnaie, « *in modum denarii* », dit Honorius d'Autun : il portait, ajoute-t-il, l'image (en relief) du Seigneur et une inscription (*imago Domini cum litteris*) [1]. Cette règle est attestée dès le IX^e^ siècle.

Avec le pain, les fidèles offrent le vin. Ils l'apportent dans de petites bouteilles ou burettes appelées *amulae,* dont il subsiste quelques modèles. La coutume de n'user pour la messe que de vin blanc est moderne, elle est signalée au XIV^e^ siècle : le vin rouge étant plus apte, en effet, à figurer le sang du Sauveur, on devait le préférer pour cette raison de symbolisme[2]. Les *amulae* étaient versées dans un même *scyphus,* on prenait seulement la précaution de passer le vin à travers une passoire ou filtre, qui porte le nom de *colum, colatorium*[3].

Nous avons vu, dans la description de la messe papale du VIII^e^ siècle, que, une fois le calice de la messe garni de vin, on coupe ce vin d'un peu d'eau. Le récit de la cène dans les Synoptiques, pas plus que dans saint Paul, ne mentionne que le Christ ait mêlé de l'eau au vin du calice. Il n'en est que plus remarquable que l'on ait considéré toujours comme une tradition remontant au Christ l'usage de cou-

1. *Ibid.* 35 (p. 555).
2. Thalhofer-Eisenhofer, t. II, p. 111. Bridgett-Thurston, p. 75-77.
3. Beissel, *Bilder*, p. 316-317.

per d'eau le vin. Le concile de Carthage, en 397 (can. 24), prescrit d'user de pain et de vin mêlé d'eau (*panis et vinum aquae mixtum*) selon ce que le Seigneur a enseigné. Le concile byzantin *in Trullo,* en 692 (can. 32), citera ce canon de Carthage comme une confirmation de l'usage conforme qui est celui de l'Orient grec. La tradition liturgique est d'une fermeté parfaite : saint Irénée, au IIe siècle, parle du « *temperamentum calicis* » (*Haer.* IV, 33, 2) qu'il appelle en grec τὸ κεκραμένον ποτήριον (V, 2, 2), de κρᾶσις qui veut dire mélange. Saint Cyprien, au IIIe siècle, citant le texte de saint Mathieu : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous dans le règne de mon Père », y découvre la preuve que le Seigneur a usé à la cène de vin, et c'est indubitable, mais pour saint Cyprien le vin est comme par définition coupé d'eau, car il écrit : « *Qua in parte invenimus calicem mixtum fuisse quem Dominus optulit* » (*Epistul.* LXIII, 9).

Le même saint Cyprien est le premier à insister sur le symbolisme de ce mélange de l'eau et du vin dans le calice. Le vin, dit-il, est symbole du sang du Christ, l'eau est symbole du peuple chrétien. Quand dans le calice l'eau se mêle au vin, le peuple s'unit au Christ. Et le mélange de l'eau et du vin est tel qu'on ne peut plus désormais les séparer, ainsi qu'il en est de l'union du Christ et de l'Église. Cyprien pousse son symbolisme plus loin encore. On ne peut, dit-il, pas plus se servir d'eau pure que de vin pur pour « sanctifier le calice du Seigneur » : car, si on se sert de vin pur, le sang du Christ sera sans nous, et si on offre de l'eau pure, le peuple sera sans le

Christ (*ibid.* 13). Ce langage ne vaut que dans l'ordre du symbole, mais le symbole est légitime et la liturgie l'adoptera.

Défense d'offrir autre chose que du pain et du vin. Le canon du concile de Carthage de 397, que nous venons de citer, permet seulement d'offrir des raisins et du blé, si l'on tient à offrir des prémices de la terre : « ... *nec amplius in primitiis offeratur quam de uvis et frumentis* », sans doute en considération de ce que, avec ces raisins et ce blé, on pourra faire du vin et du pain.

*
* *

Si le chant de l'introït est une création romaine du VI^e^ siècle, le chant de l'offertoire (comme aussi bien de la communion) est selon toute vraisemblance plus ancien. On peut, pour le croire, se fonder sur saint Augustin qui avait écrit un opuscule (perdu) intitulé *Contra Hilarum*, et destiné à réfuter un laïque catholique qui protestait contre « l'usage alors en voie de s'établir à Carthage de dire des *hymni* tirés du livre des psaumes à l'autel, soit avant l'oblation, soit pendant que se distribuait au peuple ce qui avait été offert, *sive ante oblationem sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum* » (*Retract.* II, 11). Les termes vagues dont se sert là Augustin sont pour lui de style quand il a à parler publiquement de l'eucharistie et de la communion. Tirés des psaumes, ces chants sont dits à l'autel : ils sont dits, ce qui fait penser à un chant fort simple, ils sont dits *ad altare*, ce qui implique qu'ils se rattachent aux

saints mystères. Notez encore que ce texte d'Augustin ignore l'introït et est un argument pour sa non-existence. Le livre d'Augustin *Contra Hilarum* doit dater de 397 environ.

L'*Ordo romanus II* mentionne le chant de l'offertoire en ces termes : « *Tunc canitur offertorium cum versibus.* » Un offertoire, dans la liturgie romano-carolingienne, se compose donc d'une antienne et de versets. L'Antiphonaire Grégorien le connaît sous cette forme, et, par exemple, donne à la messe de Pâques un offertoire constitué ainsi :

Offertorium. Terra tremuit et quievit dum resurgeret in iudicio Deus, alleluia.

Versus 1. Notus in Iudaea Deus, in Israël magnum nomen eius, alleluia.

Versus 2. Et factus est in pace locus eius, et habitatio eius in Sion, alleluia.

Versus 3. Ideo confregit potentias, arcum, scutum, gladium et bellum, illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, alleluia.

Les versets 1-2-3 sont les trois premiers du psaume LXXV ; l'antienne est prise à ce même psaume, dont elle est le verset 9. Au contraire, le lundi de Pâques l'offertoire est ainsi constitué :

Offertorium : Angelus Domini descendit de caelo et dixit mulieribus : Quem quaeritis surrexit sicut dixit, alleluia.

Versus 1. Euntes in Galilaeam, dicite discipulis eius : Ecce praecedet vos in Galilaeam, ibi eum videbitis sicut dixit, alleluia.

Versus 2 : Iesus stetit in medio eorum et dixit : Pax vobis, videte quia ego ipse sum, alleluia.

Le compositeur de cet offertoire n'a rien demandé au psautier : il a pris son antienne à l'Évangile de

saint Jean, son premier verset à saint Mathieu, le second à saint Luc. — Nulle part on ne voit que l'offertoire ait reçu de *Gloria Patri*. S'il a été originairement un psaume à antienne, il a perdu complètement cet aspect. Il a même perdu ses versets pour se réduire à sa seule antienne : l'*Ordo romanus I* (n. 26) parle déjà du verset comme s'il était unique. Le chant de l'offertoire avait été introduit dans la liturgie pour être exécuté pendant l'offrande que faisaient les fidèles : la réduction du chant de l'offertoire à sa seule antienne est une réaction de la messe privée sur la messe solennelle, et sans doute aussi l'indice de la disparition de l'offrande même à la messe solennelle.

*
* *

L'encensement du pain et du vin disposés sur l'autel (et, à la suite, l'encensement de l'autel) est un rite qui n'est pas romain d'origine.

L'*Ordo romanus I* à l'entrée processionnelle du pape fait porter devant lui un encensoir d'or (*thymiamaterium aureum*) garni d'encens : cet encensoir ne sert qu'à précéder le pape pendant la procession d'entrée, « *ut pergat ante pontificem* ». Il en ira pareillement au retour processionnel du pape au *secretarium*, après la messe. Quand le pape arrive à l'autel, il baise l'Évangile et l'autel, il ne procède à aucun encensement. De même, quand le diacre va lire l'Évangile à l'ambon, l'*Ordo romanus I* fait porter devant lui deux cierges et un encensoir (*thymiamaterium*) garni d'encens, mais le diacre n'encense ni l'Évangile, ni personne. A l'offertoire enfin, quand les

pains et le calice ont été disposés sur l'autel, l'*Ordo romanus I* ne marque aucun encensement. L'absence d'encensement dans la liturgie pure romaine est confirmée au VIII^e^ siècle aussi bien par l'*Ordo romanus III* ou par l'*Ordo* de Saint-Amand, et au XI^e^ siècle elle est notée encore par les liturgistes germaniques (Bernold de Constance, par exemple) comme un trait romain caractéristique : l'*ordo* romain, lit-on dans le *Micrologus* (9), prescrit de porter l'encensoir devant l'Évangile, mais non d'encenser l'oblation sur l'autel, « *quamvis modo a pluribus, immo pene ab omnibus usurpetur* ».

A Rome, le *thymiamaterium* porté en procession devant le pape ou devant l'Évangile était l'accompagnement nécessaire des cierges allumés qui précédaient soit le pape soit l'Évangile : c'était le réchaud qui devait servir à rallumer les cierges, s'ils s'éteignaient. Nous l'avons expliqué à propos du cortège papal et montré comment cierges et réchaud étaient pris à l'étiquette des magistratures romaines[1].

Qu'on ait garni d'encens ce réchaud et qu'on en ait fait ainsi un brûle-parfum, la chose n'est pas pour étonner, si l'on veut bien réfléchir que, depuis Constantin, les grandes basiliques romaines étaient décorées de *thymiamateria*, disposés aux abords de l'autel, suspendus à des chaînes comme des lampes[2], et servant à brûler, pendant la messe, de l'en-

1. W. Legg, *Church Ornaments and their civil antecedents* (1917), p. 19-20.

2. Voyez *Lib. pont.* t. I, p. 374, comment le pape Sergius (687-701) donne à la basilique de Saint-Pierre « tymiamaterium aureum maiorem cum columnis et coperculo, quem suspendit ante imagines tres aureas beati Petri apostoli, in quo incensum et odor suavitatis festis

cens, parfumer une salle d'encens étant un luxe cher aux Romains[1]. L'introduction de l'encens, sous cette forme, dans les basiliques du temps de Constantin, n'en avait pas moins été une révolution dans le sentiment chrétien qui, tout le temps des persécutions, avait considéré l'encens comme voué à l'idolâtrie. Les *thymiamateria* fixes furent longtemps en usage dans les églises de Rome : le *Liber pontificalis* cessera de les mentionner au début du XII^e^ siècle seulement : ce sont, quand il en parle, de riches pièces d'orfèvrerie pesant des vingt et trente livres d'or, ce qui exclut l'hypothèse que ces *thymiamateria* soient portatifs.

Cependant, à la fin du VIII^e^ siècle, on trouve, parmi d'autres dons faits à la basilique de Saint-Pierre par le pape Léon III (795-816), un *turabulum* d'or pur « *qui procedit per stationes* », un encensoir fait pour être porté devant le pape dans les stations. Mais ce n'est pas pour autant un encensoir qui serve à encenser des choses ou des personnes, *procedit* (*Lib. pont.* t. II, p. 18). Un peu plus tard, sous Léon IV (847-855), la basilique de Saint-Laurent reçoit un « *turibulum argenteum cum coperclo suo exauratum habentes catenulas...* », un encensoir à couvercle et à chaînettes. Dans une fresque de la basilique souterraine de Saint-Clément, fresque de peu antérieure à 1084, représentant le pape saint Clément dans l'acte de célébrer la messe, on voit un sous-diacre tenant un encensoir de la main droite : l'encensoir a la forme d'une coupe hémisphérique reposant

diebus, dum missarum solemnia celebrantur, omnipotenti Deo opus lentius mittitur. » Noter *suspendit*.

1. AMBROS. ENARR. *In psalm.* XXXVII, 30. AUG. *Contra Iulian.* IV, 66.

sur un pied très bas ; le couvercle est hémisphérique, percé de trous, couronné par un semblant de poignée ; les deux coupes sont suspendues à trois courtes chaînettes[1].

La liturgie romano-carolingienne et germanique a donné à l'encensoir un rôle nouveau. Elle en met d'abord deux, là où Rome fidèle à l'usage antique n'en mettait jamais qu'un. Elle leur donne le nom qui leur restera d'*incensorium*. Elle les fait porter toujours devant les sept cierges qui précèdent l'évêque à son entrée solennelle, et devant les deux cierges qui précèdent l'Évangile. Mais, l'Évangile chanté, l'évêque entonne le *Credo* (on sait que le chant du *Credo* ne s'introduira à Rome qu'au XI^e^ siècle), et à ce moment un des acolytes portant un des encensoirs va à l'autel, l'encense en en faisant le tour, puis encense à la suite l'évêque, les prêtres, les diacres et tout le clergé, pendant qu'un autre acolyte portant le second encensoir encense le peuple. L'*Ordo romanus II* (IX^e^ siècle), auquel nous prenons ces indications, ne prévoit pas d'autre encensement. On peut penser (sans que cette interprétation épuise tout le symbolisme du rite) que l'encensement de l'autel est une oblation symbolique des prières de l'Église, un rappel de l'ange de l'Apocalypse offrant sur l'autel du ciel les prières des saints dans un encensoir d'or. L'encensement de l'évêque, du clergé, du peuple, est le symbole de leur participation à l'oblation susdite, en ce sens que cette oblation est une bénédiction, une eulogie, qu'on leur distribue

1. De même dans la fresque représentant la translation du corps de saint Clément : deux encensoirs, du même modèle, sont balancés au-dessus du *feretrum*.

quand on les encense. Cela est dit massivement par l'*Ordo romanus II* : « *Thuribula per altaria portantur, et postea ad nares hominum feruntur et per manum fumus ad os trahitur*[1]. »

Encensement de l'autel, encensement du clergé et du peuple, nous n'avons pas encore l'encensement des *oblata*. Le voici dans l'*Ordo VI* (germanique, XI^e^ siècle). Nous y trouvons, dans la description de l'arrivée de l'évêque à l'autel (pendant le chant de l'introït), que l'Évangile est porté par un sous-diacre et déposé sur l'autel avant que l'évêque y parvienne, et que l'encensoir est posé à l'autel, évidemment pour honorer l'Évangile. L'*Ordo VI* ajoute que cet usage est particulier à certains pays, et que dans d'autres pays « l'encens n'est pas porté à l'autel avant que les oblations y aient été disposées ». Et, en effet, on voit plus loin dans ce même *Ordo VI* que, les oblations étant disposées sur l'autel, l'évêque les bénit en disant le *Veni sanctificator omnipotens*, et alors met lui-même de l'encens dans le *thuribulum* et l'offre à l'autel[2], avant de prononcer l'*Orate pro me* (*fratres*).

On voit comment dans la liturgie carolingienne et germanique l'encensoir a été employé à encenser

1. *Thuribula*, donc plusieurs encensoirs : *altaria*, les divers autels de l'église.

2. *Ordo Rom. VI*, 10 : « Tunc episcopus... sumat incensum a custode ecclesiæ ponensque in thuribulum offerat illud altari... » *Ibid.* 6, l'évêque encore met l'encens dans l'encensoir avant que le diacre aille à l'ambon lire l'Évangile : « Accedat princeps ecclesiæ ad episcopum, pyxidem in qua thus habetur manu ferens, sequente acolytho qui thuribulum portat, et imposito in illud incenso ab episcopo... » Notez au passage l'apparition de la pyxide à encens, notre navette. *Ibid.* 7, quand l'Évangile revient de l'ambon, l'évêque, avant de le baiser, hume le parfum de l'encensoir, « *accepto odore incensi* ». Pour Innocent III (II, 48), c'est la règle : « Episcopus ergo thus odorat et codicem osculatur. »

l'autel aussitôt après la lecture de l'Évangile, à encenser à la suite l'évêque, le clergé et le peuple; un peu plus tard, à encenser l'autel à l'introït, les oblats à l'offertoire... Le rôle de l'encensoir s'est multiplié, les répugnances du temps des persécutions sont oubliées, la liturgie s'inspire des textes de la Loi mosaïque et des psaumes[1].

Au début du XIV^e^ siècle, l'*Ordo romanus XIV*, authentique cérémonial de la Cour romaine, décrit l'encensement de l'introït et l'encensement de l'offertoire (à quelques détails près) dans la forme qui a persévéré jusqu'aujourd'hui. De même, déjà, Innocent III. L'introduction à Rome de ces encensements doit remonter au début du XII^e^ siècle.

1. Les prières qui dans le Missel Romain accompagnent l'encensement de l'offertoire se rencontrent déjà dans l'*Ordo romanus XIV*, donc dans l'usage de Rome du début du XIV^e^ siècle. Au XIII^e^ siècle elles se rencontrent de même dans les missels selon la coutume de la Cour romaine. Dans les missels ou sacramentaires antérieurs (non romains), on les trouve dès le XI^e^ siècle.

La prière *Per intercessionem beati Michaelis archangeli...*, est dite par le célébrant quand il met l'encens dans l'encensoir : il n'est pas rare de trouver dans des missels du XI^e^-XII^e^ siècle (EBNER, p. 296, 298, 301, 306...) la leçon *beati Gabrielis archangeli*, réminiscence de l'apparition de l'ange Gabriel à Zacharie (LUC. I, 19). On n'explique pas la substitution de saint Michel à saint Gabriel. Cette prière *Per intercessionem* est déjà une oblation de l'encens à Dieu.

La prière *Incensum istud* est une oblation de l'encens encore, et elle n'a aucune relation avec l'encensement de l'hostie et du calice : on peut conjecturer que cette prière est plus ancienne que l'encensement lui-même du pain et du vin.

Les versets 2-4 du psaume CXL (*Dirigatur... Pone... Non declinet...*) accompagnent l'encensement de l'autel, en vertu du principe du Moyen Âge qu'il ne doit pas y avoir dans la liturgie de geste sans paroles.

La prière « Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris et flammam aeternae caritatis. Amen », est, dans les missels du XIII^e^ siècle selon la coutume de la Cour de Rome, la parole que prononce le célébrant en rendant l'encensoir au diacre (EBNER, p. 314). Au XI^e^ siècle, on la trouve prononcée par le diacre au moment où, ayant pris l'encensoir, il encense l'évêque et les autres personnes qu'il doit encenser (EBNER, p. 301).

Dans l'*Ordo romanus I,* le pape se lave les mains à l'offertoire, quand il revient à sa cathedra après avoir reçu les offrandes des assistants hommes et femmes. Ce rite est marqué dans les mêmes termes en pays carolingien par l'*Ordo romanus II,* par Amalaire (III, 19). Il se maintient très fermement au x^e^ siècle, au xi^e^ (*Ord. V* et *VI*).

L'*Ordo* de Saint-Amand marque que le pape se lave les mains, mais il place ce rite au moment où le pape quitte son siège pour aller recevoir les offrandes des assistants. — Le cérémonial romain du xiv^e^ siècle (*Ordo rom. XIV*) prévoit pour le pape deux ablutions des mains. La première, au moment où le pape quitte son siège pour venir à l'autel procéder à l'offertoire ; la seconde, immédiatement après l'encensement des oblats et de l'autel. Mais, chose curieuse, l'*Ordo XIV* note que cette seconde ablution est l'effet d'un scrupule de propreté, et qu'à Rome on l'omet communément : « *Potest ad maiorem munditiam abluere digitos suos in dextra parte altaris, quamvis hoc non servetur communiter in Ecclesia romana* ». — Au xiii^e^ siècle, l'ordinaire de la messe selon la coutume de la Cour Romaine semble ne connaître que l'ablution des mains au seuil de l'offertoire (Ebner, p. 314). Autant Innocent III (II, 55).

Entre temps un autre usage s'était introduit, qui se manifeste dans nombre de missels des xi^e^, xii^e^, xiii^e^ siècles, et qui consiste à supprimer toute ablution des mains à l'offertoire [1], le célébrant étant supposé s'être lavé les mains avant la messe.

1. Ebner, p. 296, 298, 301, 306, 311, 327 etc.

Quelles influences ont fait prévaloir l'ablution des mains à la place où la fixe l'ordinaire de la messe romaine, c'est-à-dire quand est finie la disposition de l'hostie et du calice, et, s'il a lieu, quand est fini l'encensement des oblats et de l'autel ? Nous ne le savons pas. Il est certain seulement que l'ablution des mains, dès le XI^e^ siècle (EBNER, p. 309), s'accompagne déjà des versets 6-12 du psaume XXV :

Lavabo inter innocentes manus meas, et circumdabo altare tuum Domine, etc.

qui expriment avec à-propos les sentiments qui doivent être ceux du célébrant, et le symbolisme de son geste.

*
* *

L'offrande est maintenant achevée : le pain et le vin sont disposés sur l'autel : le moment est venu où l'officiant peut procéder à la grande prière eucharistique. Cependant avant d'y procéder il va clore l'offertoire par une oraison, l'oraison qui porte le nom de secrète. L'offertoire romain, qui s'ouvre par le *Dominus vobiscum* et l'*Oremus* initial, se termine par la secrète et son *Per omnia saecula saeculorum :* entre ces deux piliers, l'offrande, et pendant l'offrande, un chant : tel était au VIII^e^ siècle le dessin très simple de l'offertoire romain.

La secrète n'est pas immédiatement précédée d'un *Oremus*. La raison en est, apparemment, que l'*Orate fratres* y supplée.

Le Sacramentaire Grégorien appelle la secrète l'oraison *Super oblata,* désignation parfaitement jus-

tifiée, mais qui n'a pas prévalu. Le Sacramentaire Gélasien l'appelle *Secreta*. J'incline à croire que le mot *secreta* a été primitivement synonyme de *benedictio,* et que cette signification s'est perdue. Au xi^e^ siècle, les liturgistes carolingiens ont écrit, et ceux d'aujourd'hui répètent, que l'oraison *Super oblata* est appelée secrète parce qu'elle est dite secrètement. Mais cette explication n'explique rien, car la question est de savoir pourquoi elle est dite secrètement, alors que la collecte et la postcommunion sont dites à haute voix.

Les secrètes du Missel Romain sont du même âge et du même style que les collectes. Elles sont prononcées par le célébrant, non en son nom personnel, mais au nom de toute l'Église présente. Elles sont adressées à Dieu considéré dans son unité. Leur caractère distinctif est qu'elles font toujours allusion aux *oblata,* et que, en les présentant, en les offrant à Dieu, elles sollicitent de lui en retour pour ceux dont ces *oblata* sont l'offrande une bénédiction en rapport avec le mystère, le *natale,* ou l'esprit du jour. Prenons comme exemple la secrète de la messe de la Pentecôte, au Sacramentaire Grégorien et au Missel Romain :

Munera, quaesumus Domine, oblata sanctifica, et corda nostra sancti Spiritus illustratione emunda. Per.

Nous avons dans cette secrète : 1° la présentation à Dieu des offrandes qui sont sur l'autel (*munera oblata sanctifica*) ; 2° la demande en retour de la lumière purifiante de l'Esprit (*corda nostra emunda*).

Voici maintenant la secrète de la fête des saints

apôtres Pierre et Paul, au Missel, au Sacramentaire Grégorien, et déjà au Léonien :

Hostias, Domine, quas nomini tuo sacrandas offerimus, apostolica prosequatur oratio, per quam nos expiari tribuis et defendi. Per.

Ici encore deux termes : 1° les offrandes présentées (*hostias sacrandas offerimus*); 2° le vœu qu'en retour la prière des saints apôtres nous justifie et nous défende.

Si l'on veut ne pas fausser la signification des secrètes, il faut écarter la supposition qu'elles sont une anticipation du sacrifice (de la messe), et écarter aussi bien la théorie des liturgistes modernes qui considèrent l'offertoire comme un « petit canon », théorie qui brise la ligne ascensionnelle si pure de la messe.

Car il y a dans la messe un mouvement d'ascension, dont le point de départ est l'offrande matérielle du pain et du vin; dont le point culminant est, au moment où s'opère la conversion de ce pain et de ce vin au corps immolé du Sauveur et à son sang, l'oblation de ce corps et de ce sang à Dieu, que le Sauveur renouvelle par les lèvres et les mains du prêtre. La secrète achève l'offrande, mais dans la secrète l'offrande est encore l'offrande matérielle, le pain et le vin en tant que pain et vin, le pain et le vin en tant que destinés à devenir le corps et le sang. On doit dire de la secrète ce que Suarez dit de tout l'offertoire, c'est à savoir qu'il est seulement « *quaedam dedicatio materiae sacrificandae per futuram consecrationem* ». Et cela, les secrètes elles-mêmes le disent très bien.

Domine Deus noster, qui in his potius creaturis, quas ad fragilitatis nostrae subsidium condidisti, tuoque nomini munera iussisti dicanda constitui : tribue quaesumus, ut et vitae nobis praesentis auxilium et aeternitatis efficiant sacramentum. Per[1].

Cette belle secrète du jeudi après le dimanche de la Passion considère elle aussi premièrement les oblats dans leur matérialité de pain et de vin, créatures à nous données par Dieu pour être l'entretien de notre fragile vie mortelle, et que Dieu a voulu que nous consacrions à son nom, à sa majesté, à titre de présents (*munera*). Et secondement, notre secrète demande à Dieu que ce pain et ce vin nous deviennent le sacrement de la vie éternelle. Elle annonce le sacrement, mais elle considère d'abord la matière du sacrement. L'offrande est nôtre, rien que nôtre encore.

L'offrande matérielle que nous faisons n'est d'ailleurs pas sans récompense : comme toute offrande faite à Dieu, elle est par elle-même déjà méritoire, propitiatoire, purificatrice. La secrète du mardi de la Pentecôte peut donc dire :

Purificet nos, quaesumus Domine, muneris praesentis oblatio, ut dignos sacra participatione efficiat[2]. Per.

Que notre offrande que voici nous purifie et nous rende dignes de la sainte communion! Cette offrande matérielle, comme les offrandes faites jadis

1. Cette oraison se retrouve dans le Sacramentaire Léonien, le Gélasien, le Grégorien, et de là dans le Missel Romain. — A rapprocher de cette secrète du Léonien (Feltoe, p. 57) : « Consecra, quaesumus, Domine, quae de terrenis fructibus nomini tuo dicanda mandasti, ut et gratam tibi nostram facias servitutem, et sacramentum nobis perpetuae salvationis instituas. Per. »

2. Mêmes références.

au temple de Jérusalem, peut donc porter les noms de *sacrificium, hostia, oblationis hostia, hostia salutaris*. Elle est un signe, *sacramentum*. Nous demandons à Dieu de l'agréer, *assume, sanctifica*. Mais, encore une fois, cette offrande est l'offrande visible, l'offrande des fidèles : la secrète du septième dimanche après la Pentecôte le dit en termes particulièrement expressifs :

Deus, qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti, accipe sacrificium a devotis tibi famulis, et pari benedictione sicut munera Abel sanctifica, ut quod singuli obtulerunt ad maiestatis tuae honorem, cunctis proficiat ad salutem. Per[1].

Dans le langage des secrètes, le sacrifice est l'offrande que les fidèles ont apportée (*sacrificium quod singuli obtulerunt*). Leurs prières s'y joignent naturellement. Dans ce sens, leur offrande est aussi une *hostia laudis*, et la secrète du second dimanche de l'Avent peut dire à Dieu : « *Placare humilitatis nostrae precibus et hostiis* »[2]. Ce n'est pas à dire, pour autant, que les secrètes s'interdisent de contempler le corps et le sang du Christ dont ce pain et ce vin annoncent la présence prochaine. La secrète de Noël à la messe de l'aurore est bien remarquable, qui dit :

Munera nostra, quaesumus Domine, nativitatis hodiernae mysteriis apta proveniant (et pacem nobis semper infundant), ut sicut homo genitus idem refulsit et Deus, sic nobis haec terrena substantia conferat quod divinum est. Per[3].

1. Gélasien, Grégorien, et Missel Romain.
2. Les secrètes du carême font des jeûnes des fidèles une offrande qui s'unit à leurs offrandes. Voyez notamment la secrète du premier dimanche de carême.
3. Gélasien, Grégorien. Le Missel Romain interpole les mots que nous avons mis entre parenthèses. Voyez le commentaire que donne

Prononcée à voix basse par l'officiant, la secrète s'achève par le *Per omnia saecula saeculorum* prononcé à voix haute. L'assistance répond *Amen*. Nous allons pénétrer au cœur de la messe.

de cette prière Bossuet dans sa belle *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n. XV (éd. de Bar-le-Duc, t. V, p. 690).

VI

LES TRAITS ESSENTIELS DU SAINT SACRIFICE

Nous allons pénétrer au cœur de la messe, puisque l'avant-messe et l'offertoire ne sont qu'une introduction et une préparation à la « liturgie » proprement dite : nous n'y saurions pénétrer plus méthodiquement qu'en essayant de définir ce qu'est cette « liturgie », en d'autres mots en quoi consiste l'essence des saints mystères.

*
* *

Nous tenterons, pour arriver à cette définition, de tirer parti avant tout des mots qui ont servi à l'antiquité chrétienne à désigner la messe.

Il faut renoncer à exploiter le mot même de messe, *missa*. Il a prévalu en Occident au VI^e^ siècle. Ainsi, Antonin de Plaisance raconte dans l'*Itinerarium* (qui porte son nom, encore qu'il soit d'un de ses compagnons de pèlerinage aux Lieux Saints), que, à Jérusalem, on lui a montré, entre autres reliques, la colonne de la flagellation, la couronne d'épines, la sainte lance, des pierres de la lapidation de saint Étienne, et le calice qui après la résurrection du Seigneur servait aux apôtres à célébrer la messe :

« *Ibi est et calix apostolorum, in quo post resurrectionem Domini missas faciebant* » (éd. Geyer, p. 174). Vers 575 donc, à Plaisance, *missa* voulait dire messe. Le pape saint Grégoire, et aussi bien saint Grégoire de Tours et saint Césaire d'Arles, emploient le mot *missa* avec la même acception, qui de leur temps est acquise. Mais il n'est pas sûr qu'elle le fut un demi-siècle plus tôt, au temps où saint Benoît écrivait sa règle. Moins encore au IVe siècle, où le texte qu'on allègue de saint Ambroise (*Epistul.* XX, 4) est d'une interprétation contestée. Saint Augustin ne connaît encore au mot *missa* que son acception de congé, renvoi, au sens de *missio* (*Sermo* XLIX, 8), où l'on constate que *missa* a pour lui le sens que ce mot garde encore dans la formule liturgique *Ite missa est*, qui se découvre par là contemporaine d'Augustin[1] bien plus que du pape saint Grégoire.

Le mot *missa* au sens de messe est donc tard venu, il est un terme populaire qui ne nous apprendrait rien sur le contenu de la messe, si nous n'avions que lui pour nous en instruire[2].

En Afrique, à la fin du IVe siècle, pour dire la messe, on disait quelquefois *agere agendam* ou *agendam celebrare* : ces expressions sont employées par le (second) concile de Carthage (entre 387-390), dans son 9e canon[3]. Saint Léon, à Rome, dira : « ... *basilicam in qua agitur* » (*Epistul.* IX, 2).

1. Et du Code Théodosien, VI, 26, 3 (éd. Mommsen, p. 277).

2. O. Rottmanner, « Ueber neuere und aeltere Deutungen des Wortes Missa », dans la *Theolog. Quartalschrift* de Tübingen, 1889, p. 531-537.

3. Saint Augustin (*Sermo* II, I, coll. de Michel Denys, VI, 3) dit *acta Dei*, c'est un jeu de mots. Vous êtes à l'audience de Dieu, dit-il aux fidèles, on écrit vos réponses, il faut qu'elles soient sincères : « Respondetis : *Habemus ad Dominum.* Laborate ut verum respondeatis.

Le *Liber pontificalis* (t. I, p. 128), parlant du chant du *Sanctus,* croyait savoir que ce chant avait été introduit par le pape Xystus (115-125) dans l'action, « *intra actionem* ». Cette assertion est de celles qui dans la chronique des papes, si sûre à tant d'autres égards, sont considérées comme sans valeur. On en peut inférer du moins que, lors de la rédaction de cette partie du *Liber* (au début du VI^e^ siècle), on donnait à Rome le nom d'*actio* à l'ensemble formé par ce que l'on a appelé depuis préface et canon, et qui alors ne faisait qu'un. Ailleurs, cette fois dans la notice du pape saint Léon (440-461), la terminologie du *Liber* semble se préciser : ce pape, lisons-nous, institua que l'on dirait « *Sanctum sacrificium et cetera* » dans l'action, et l'action est qualifiée ici d'action du sacrifice, « *intra actionem sacrificii* » (t. I, p. 239). Mais en fait le mot *sacrificii* a toute apparence d'être explétif : l'expression *intra actionem* eût suffi là, puisqu'elle avait suffi dans la notice du pape Xystus.

Nous la retrouvons, au VII^e^ siècle, dans le Sacramentaire Gélasien. En effet, quand une messe a une rédaction propre pour la prière *Communicantes* (comme il arrive encore aujourd'hui en certaines fêtes), le Sacramentaire Gélasien, après avoir donné la collecte, la secrète, et (s'il y a lieu) la préface, donne la rédaction propre du *Communicantes* en la faisant précéder de cette indication : *Infra actionem.* Ainsi, pour la messe de l'Épiphanie (Wilson, p. 11) :

Quia apud acta Dei respondetis, sic sit quo modo dicitis ». Toutefois, quelques lignes plus loin, Augustin écrit : « Et inde iam quae aguntur in precibus sanctis... » en pensant à la prière du canon.

INFRA ACTIONEM.

Communicantes, et diem sacratissimum celebrantes quo unigenitus tuus in tua tecum gloria sempiternus in veritate nostrae carnis natus, magis de longinquo venientibus visibilis et corporalis apparuit. Sed et memoriam...

Les mots *infra actionem* (notez *infra*, pour *intra*) veulent dire que ce *Communicantes* propre doit prendre sa place normale ce jour-là dans le canon : *actio* désigne donc ce qu'est pour nous le canon. Le Gélasien dit aussi bien à plusieurs reprises *infra canonem,* dans le même sens (WILSON, p. 34, 42, 73...). Au temps du Gélasien, comme déjà au VI^e^ siècle, l'*actio* comprend aussi la préface. Donnant le texte de la préface, du canon, etc., c'est-à-dire de toute la prière eucharistique, le Sacramentaire Gélasien (WILSON, p. 234) écrit:

INCIPIT CANON ACTIONIS [1].

Sursum corda.
Resp. Habemus ad Dominum.
Gratias agamus Domino Deo nostro
Resp. Dignum et iustum est.
Vere dignum et iustum est...

Le Sacramentaire Grégorien n'emploie pas le terme *actio* [2]. La liturgie romano-carolingienne en

1. EBNER, p. 395-396, signale le titre *Incipit canon actionis* dans le Sacramentaire Gélasien, et en outre dans le *Missale Francorum* (VII^e^ siècle), dans le Sacramentaire de Gellone (VIII^e^ siècle), etc.

2. Toutefois le supplément du Sacramentaire Grégorien — c'est-à-dire toute la seconde partie dudit Sacramentaire en [illegible] laquelle (WILSON, p. 145-146) se lit la *Praefatiuncula* d'Alcuin et [illegible] continue de se servir de l'expression *infra actionem* pour désigner les rédac-

héritera cependant, comme du mot *canon*, auquel elle donnera la même compréhension que lui donne le Gélasien. Ainsi le liturgiste carolingien Amalaire (au début du IXe siècle), fidèle à la tradition ancienne romaine, comprend sous le nom de canon tant la préface que ce que nous appelons le canon : le *Te igitur*, qui est pour nous en tête du canon, est pour Amalaire au milieu (*medio canone*).

Que voulait donc dire le langage liturgique romain du VIe-VIIe siècle en appelant la préface et le canon *canon actionis, actio*? On pourrait prendre *actio* absolument comme saint Léon prend *agere*, et dans le sens de *actio sacrificii*. C'est possible[1]. Toutefois l'*actio* s'ouvre par l'invitation que le célébrant adresse au peuple de rendre grâces avec lui : *Gratias agamus Domino Deo nostro*. Rendre grâces est le thème de la prière que le célébrant va prononcer : *Vere dignum et iustum est aequum et salutare nos tibi semper et ubique gratias agere*... Nous aurions là une autre explication du mot *actio*, qui serait l'abrégé de *gratiarum actio*, εὐχαριστία.

Rendre grâces est une forme de la prière individuelle et aliturgique : saint Paul en parle dans ce sens maintes fois, et il en fait une obligation de tous les instants à tous les chrétiens. Cependant, rendre grâces s'entend, déjà au IIe siècle, de la prière prononcée sur le pain et le vin dans les saints mystères : saint Justin, au milieu du IIe siècle à

tions propres à certaines messes du *Hanc igitur oblationem* (par exemple *Missa pro regibus*, p. 187).

1. Voyez *Thesaurus linguae latinae*, au mot « Agere », p. 1390, pris « absolute de agendo in sacris ». DOELGER, *Sol salutis*2, p. 296-299, ne veut retenir que cette signification. Autant Casel, dans son *Jahrbuch*, 1921, p. 34-39.

Rome, atteste que la métonymie est reçue qui, désignant par le mot eucharistie la prière par laquelle le pain et le vin sont sanctifiés, consacrés, « eucharistiés » (comme il dit), désigne par le mot « eucharistie » aussi ce pain et ce vin « eucharistiés » [1]. Faisons l'effort indispensable pour réaliser que, dans le langage primitif de l'Église, l'eucharistie est la prière au cours de laquelle et par la vertu de laquelle le pain et le vin sont consacrés. Tertullien parlait ce langage quand il disait : « *Super panem Deo gratiarum actionibus fungi* » (*Adv. Marcion.* I, 9).

*
* *

Un autre terme, archaïque aussi, pour désigner la messe, est *dominicum*.

Dans des interrogatoires de martyrs africains de la persécution dioclétienne, les martyrs avouent qu'ils ont pris part en dépit des édits qui les interdisaient à des assemblées du culte chrétien, « *confitebantur in passionibus suis se collectam et dominicum egisse* [2] ». L'expression *dominicum agere* exclut l'hypothèse que *dominicum* puisse ici désigner (comme κυριακόν en grec) une basilique : le mot désigne sûrement la célébration de l'eucharistie, comme *collecta* désigne l'assemblée chrétienne. Saint Cyprien l'emploie avec ce sens. Tu es riche, dit-il à

1. P. B. *L'eucharistie*, p. 13-15.

2. Cité par Augustin, *Brev. collat.* III, 32. Voyez la *Passio Abitinensium*, 3 : « ... celebrantes ex more dominicum... » 6 : « ... collectam sive dominicum celebrassent... » 12 : « ... dominicum celebravimus... » etc. Cf. Aug. *Sermo* XXXII, 25.

une chrétienne, et tu crois pouvoir célébrer le *dominicum* sans y apporter d'offrande : tu viens au *dominicum* les mains vides, et tu y reçois une part qui a été offerte par un pauvre[1]. Rappel à l'obligation qui s'impose aux chrétiens de contribuer à l'offrande du pain et du vin grâce auxquels ils communieront : le *dominicum* ne saurait être autre chose que les saints mystères. Devons-nous, demande ailleurs saint Cyprien, célébrer le *dominicum* après le repas? (*Epistul.* LXIII, 16). Ici encore le *dominicum* est la liturgie eucharistique. En 304, les martyrs d'Abitina répondent à leur juge : « *Collectam gloriosissime celebravimus quoniam sine dominico esse non possumus... Non potest intermitti dominicum.* »

L'expression n'est pas exclusivement africaine, car on la surprend à Rome même, sous la plume d'un prêtre romain contemporain de saint Cyprien, l'auteur du *De spectaculis*, Novatien. Il s'indigne qu'un chrétien qui vient de communier puisse assister à un spectacle, étant donné la turpitude ordinaire des théâtres : ce chrétien, écrit-il, va-t-il se hâter vers le spectacle en sortant du *dominicum* et portant encore sur lui, comme c'est l'usage, l'eucharistie qu'on vient de lui distribuer[2]? Notez *dimissus e dominico* : le *dominicum* où on a reçu l'eucharistie est bien la messe.

1. CYPRIAN. *De opere et eleem.* 15 (éd. HARTEL, p. 384) : « Locuples et dives dominicum celebrare te credis..., quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio quod pauper obtulit sumis. » Notez *sacrificium* pour désigner l'offrande des fidèles, au sens où l'emploient nos secrètes.

2. PSEUDO-CYPRIAN. *De spectac.* 5 (HARTEL, t. III, p. 8) « ... qui festinans ad spectaculum dimissus e dominico et adhuc gerens secum ut assolet eucharistiam... »

Quel sera le substantif dont *dominicum* n'est que l'épithète? On n'en voit qu'un qui se puisse proposer, *convivium*. L'autel est une *mensa*[1], la communion est un *convivium*. Tous les fidèles, dit saint Augustin (parce qu'ils sont en tant que fidèles admis à la célébration des saints mystères), connaissent les noces du fils du roi et son festin, *convivium :* la table dominicale est dressée qui s'offre à chacun[2]. Tertullien plus ancien est plus décisif, sans doute parce que l'expression est davantage de son temps. Combien, dit-il, la femme chrétienne dont le mari n'est pas chrétien, est exposée à être gênée dans la pratique de sa foi : quel mari, en effet, laissera sans hésiter sa femme aller au festin que les calomnies païennes ont voulu déshonorer en le dénonçant comme une infamie : « *Quis ad convivium dominicum illud quod infamant sine sua suspicione dimittet?* » (*Ad uxorem,* II, 4). Heureux au contraire les époux, s'ils sont tous deux chrétiens, car ils se retrouvent ensemble dans l'Église de Dieu et au festin de Dieu, « *in ecclesia Dei pariter utrique, pariter in convivio Dei* » (*ibid.* 9). Saint Paul (*I Cor.* XI, 20) avait appelé l'eucharistie du nom de *dominica cena* (κυριακὸν δεῖπνον).

Un troisième terme sert à désigner les saints mystères : on dit *offerre,* et on dit *offerre* tout court[3]. Cette manière de parler est familière à saint

1. Pseudo-Cyprian. *De aleator.* 11 (Hartel, p. 103) : « Pecuniam tuam adsidente Christo angelis et martyribus praesentibus super mensam dominicam sparge. »

2. Aug. *Sermo* XC, 1. Ambros. *De myster.* 43.

3. Ambros. *Epistul.* XX, 5 : « Dum offero... Orare in ipsa oblatione Dominum coepi ».

Augustin. Il écrit, par exemple, dans une lettre : Quelqu'un pourra s'étonner de voir à l'étranger le jour du jeudi saint « offrir » deux fois, une fois le matin et une fois le soir, alors que dans son pays l'usage est « d'offrir » seulement le soir (*Epistul.* LIV, 5). Le substantif *oblatio* correspond au verbe *offerre*. Quant à savoir ce qui est offert, nul doute que ce ne soit le corps et le sang du Christ. Certains se sont plu, écrit Augustin, à vouloir que, « le jour de l'année où le Seigneur a institué la cène, il soit permis, pour une commémoraison plus insigne, d'offrir et de recevoir le corps et le sang du Seigneur après le repas du soir » (*ibid.* 9). Mais il n'est pas nécessaire de dire ce qui est offert, le verbe *offerre* se suffit à lui-même dans la langue chrétienne, au lieu que dans l'Ancien Testament *offerre* n'est jamais pris absolument (cf. MAT. v, 23). A Carthage, écrit Optat de Milève (I, 19), les Donatistes, en travail de schisme, n'ont eu aucun égard pour l'autel « sur lequel les pacifiques évêques de jadis avaient offert » (*optulerant*). Le même Optat reproche aux Donatistes d'avoir, en haine des catholiques, brisé les autels de leurs églises, et cependant ces autels avaient été autrefois leurs autels, « *altaria Dei in quibus et vos aliquando optulistis* » (VI, 1) : vous avez offert. Il en est de même, au III^e^ siècle, pour saint Cyprien : les prêtres, écrit-il, offrent dans la prison au milieu des confesseurs, *offerunt* (*Epistul.* V, 2). Il n'est pas permis aux femmes, écrit Tertullien, d'enseigner, de baptiser, d'offrir, « *docere, tinguere, offerre* » (*Virg. veland.* 9). Le concile d'Arles en 314 interdit aux diacres d'offrir, « *quos cognovimus multis locis offerre* » (can. 15). L'expression s'est

perpétuée dans le Pontifical Romain, où l'évêque dit aux diacres qu'il va ordonner prêtres : « *Sacerdotem oportet offerre.* »

*
* *

Action de grâces ou *eucharistia,* repas du Seigneur ou *dominicum,* ces deux expressions nous ramènent nécessairement à la cène du Sauveur comme à la première de toutes les messes : l'idée d'oblation ou de *sacrificium* pareillement.

Comprenons bien que la vertu rédemptrice du sacrifice du Christ est attachée à la consommation de ce sacrifice par la mort de la victime sur la croix, « *morte intercedente* », dit l'épître aux Hébreux (IX, 15). Le Christ est l'agneau immolé de l'Apocalypse (V, 6). Le Christ est notre Pâque, notre agneau pascal, notre Pâque immolée, dit saint Paul (*I Cor.* V, 7) : « *Pascha nostrum immolatus est Christus.* » Par cette immolation s'explique l'œuvre surnaturelle du Christ, qui est de racheter les hommes du péché, et qui fait dire à saint Paul qu'il ne veut savoir autre chose que Jésus Christ crucifié (*I Cor.* II, 2). Mais le Christ est à la fois prêtre et victime : victime, il est immolé : prêtre, il s'offre en sacrifice. Et assurément il s'offre sur la croix en répandant son sang, « ... *Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum optulit immaculatum Deo* » (*Heb.* IX, 14). Mais il s'offre déjà en entrant dans le monde, « *ingrediens mundum* » (*ibid.* X, 5). Oblation et immolation se distinguent comme le prêtre se distingue de la victime, alors même que prêtre et victime ne sont

qu'un. Dans ce sens nous dirons que, à la cène, le Christ s'est offert sans s'immoler, puisque le Christ n'est mort qu'une fois pour le péché (*Rom.* VI, 10). Mais, à la cène, il s'est offert.

Cette doctrine est exprimée avec une lumineuse beauté par saint Cyprien, dans sa lettre à un évêque africain de son temps, Caecilius (*Epistul.* LXIII).

Cyprien s'élève contre un usage que, en Afrique, certains défendent et qui consiste à ne mettre dans le calice (de la messe) que de l'eau : il faut, dit saint Cyprien, mettre dans le calice du vin coupé d'eau, parce que le Seigneur à la cène a usé de vin coupé d'eau, et que nous devons reproduire exactement la cène. Nous faisons mention de la passion du Seigneur dans tous nos sacrifices, et la passion du Seigneur est le sacrifice que nous offrons : donc nous ne devons faire rien d'autre que ce que le Seigneur a fait : « *Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus* » (*ibid.* 17). Dans cette lettre de Cyprien, le mot *passio* désigne constamment la cène, observation capitale pour l'intelligence du texte cité[1]. Car il s'ensuit, d'abord, que dans nos sacrifices, c'est-à-dire quand nous offrons le sacrifice, nous faisons mention, non pas de la passion entendue de la mort du Sauveur sur la croix, mais

1. Rapprocher ce qui est dit, dans le *Lib. pontif.* (t. I, p. 127), du pape Alexandre Ier (vers 109-119) : « Hic passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum [quando missae celebrantur] ». *Praedicatio* ici comme ailleurs dans le *Liber* (t. I, p. 126 et 312) désigne le canon. *Passio* signifie le récit de la cène, comme chez saint Cyprien. Cf. GREGOR. *Dialog.* IV, 58 : « ... sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti Filii semper imitatur ».

de la cène : allusion au récit de l'institution qui s'insère « *in sacrificiis omnibus* »[1]. Puis, le sacrifice que nous offrons est le sacrifice tel que le Christ l'a lui-même offert à la cène.

En effet, le Christ Jésus notre Seigneur et Dieu, grand prêtre du Très-Haut, s'est offert en sacrifice à son Père et nous a fait un précepte de répéter la même chose en commémoraison de lui : le prêtre tient vraiment la place du Christ s'il reproduit ce que le Christ a fait, et il offre un sacrifice véritable et plein à Dieu le Père dans l'Église, s'il offre comme il voit que le Christ a offert. « *Si Christus... sacrificium Patri se ipsum optulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat optulisse* » (*ibid.* 14). Ainsi, le prêtre est un autre Christ, pouvons-nous dire, il fait (*imitatur*) ce que le Christ a fait : or il ne se crucifie pas : il offre le sacrifice comme le Christ l'a offert à la cène.

A la cène, notre Seigneur Jésus Christ a offert à Dieu le Père un sacrifice, le même en apparence qu'avait offert Melchisédech, c'est à savoir du pain et du vin, en réalité son corps et son sang : « ... *optulit hoc idem quod Melchisedech optulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem* » (*ibid.* 4). A nous de suivre ponctuellement l'exemple du Christ.

1. J'hésite à rapprocher TERTULLIAN. *De orat.* 14 : « (Manus) non attollimus tantum, sed etiam expandimus, et dominicam passionem modulantes et orantes confitemur Christo. »

Ces textes, que nous venons de citer de saint Cyprien et auxquels nous pourrions ajouter, suffisent à établir que saint Cyprien contemplait dans la cène la passion et le sacrifice du Christ, et que, à ses yeux, la messe du prêtre répétait le sacrifice du Christ en répétant scrupuleusement ce que le Christ avait fait à la cène. La valeur surnaturelle de cette répétition tenait à ce que le Christ en avait fait à ses disciples un commandement : *Hoc facite in meam commemorationem,* faites ce que je viens de faire, je vous en donne l'ordre et le pouvoir. Car il faut supposer au prêtre ce pouvoir, à moins de fausser la doctrine de saint Cyprien : « *Sacerdos vice Christi vere fungitur.* »

Notre Seigneur, lisons-nous dans le concile de Trente, voulant à la dernière cène laisser à l'Église son épouse un sacrifice visible qui représenterait le sacrifice sanglant qu'il allait offrir sur la croix, se manifesta prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech, offrit à Dieu son père son corps et son sang sous les apparences du pain et du vin, et fit un précepte à ses apôtres d'offrir à leur tour son corps et son sang sous les mêmes symboles du pain et du vin. — Entendez bien : à la dernière cène, le Sauveur a offert à Dieu son père son corps et son sang, ce corps et ce sang qui n'avaient pas encore été immolés sur la croix, mais qui allaient l'être avant que le soir revînt : « *In cena novissima, qua nocte tradebatur, ut... Ecclesiae... relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur,... corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo patri obtulit.* » — Le Sauveur institue le sacrement de son corps et de son

sang, sacrement auquel il donne pour signe ou symbole les espèces du pain et les espèces du vin : mais il ne se contente pas de le promulguer, il le réalise en même temps en convertissant le pain en son corps et le vin en son sang, et aussitôt il communie ses apôtres à son corps et à son sang sacramentels : « *Ac sub earumdem rerum symbolis apostolis, quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit* ». Mais le concile ne veut pas laisser dire que la cène est seulement un sacrement et une communion, car, dans sa pensée, elle est aussi un sacrifice, « *obtulit* », et le concile ajoute : « ... *ut offerrent praecepit*[1] ». Donc, à la cène, le Christ a offert à son Père son corps et son sang, et il a prescrit à ses apôtres d'offrir à leur tour ce qu'il avait offert.

L'oblation de la cène et l'oblation de la messe ont ceci de commun qu'elles sont l'oblation d'une victime immolée en un autre point de l'espace et du temps : à la cène, l'oblation est faite de la victime qui *sera* immolée sur la croix[2] : à la messe, l'oblation est faite de la victime qui *a été* immolée sur la croix. De plus, à la cène, le Christ fait lui-même l'oblation

1. *Conc. Trident.* sess. XXII, cap 1. — Suarez (*In* III, *Disput.* LXXIV, II, 4) explique que le concile a voulu exclure l'opinion qui niait que le Christ eût à la cène offert de sacrifice, ou tout au moins de sacrifice propitiatoire. Suarez tient que le concile affirme comme de foi certaine que le Sauveur s'est offert en sacrifice à Dieu son Père à la cène sous les espèces du pain et du vin. Et Suarez dit (*ibid.* 5) : « Principaliter colligenda est haec veritas ex facto et verbis Christi, quae ab Evangelistis referuntur, adiuncta Ecclesiae traditione et expositione, sine qua sola evangelica historia non potest satis convincere, nulla namque in ea fit expressa mentio sacrificii vel oblationis. »

2. SUAREZ. *ibid.* 9 : « Potuit etiam sacrificium illud (cenae) esse propitiatorium per modum applicantis satisfactionem Christi iam inchoatam, et in passione consummandam, sicut baptismus ante passionem institutus applicat merita in passione consummanda. »

de son corps et de son sang, tandis que, à la messe, le prêtre offre *vice Christi* le corps et le sang immolés du Christ[1].

Il n'est pas indifférent, ajouterons-nous, que le pain et le vin, symboles sensibles du corps et du sang (réellement mais invisiblement présents), symbolisent la passion du Christ dans laquelle le sang fut séparé du corps, et constituent ainsi ce que saint Thomas appellera une « *imago quaedam repraesentativa passionis Christi* » (III[a], LXXXIII, 1). Si, en effet, le Sauveur a choisi ces symboles, c'est que le signe s'accordait à la chose signifiée. Mais ce qui importe ici, c'est l'intention que le Sauveur a eue d'offrir et de faire offrir, tout en représentant. Car, par là, la messe n'est pas plus une commémoraison verbale ou figurée que la cène n'était une annonce verbale ou figurée : le Sauveur a fait à la cène une oblation réelle et véritable de son corps et de son sang, et il fait à la messe une oblation aussi réelle et véritable, parce que dans la messe se perpétue sur son ordre sa volonté de s'offrir.

*
* *

Cette doctrine a l'avantage d'être la doctrine même de la liturgie. Il n'est qu'un sacrifice consommé, celui de la croix; mais ce sacrifice a été offert par le Christ à la cène déjà, et nous offrons à notre tour ce

1. *Ibid.* 8 : « Intentio autem in nobis sufficiens erit, si totam intentionem nostram ad Christi intentionem referamus, et eamdem habere velimus quam ipse habuit. »

sacrifice à la messe dans la forme où le Christ l'offrit à la cène et nous a donné pouvoir de l'offrir.

La liturgie réitère donc la cène[1]. Sans doute, la cène s'est dépouillée dans la liturgie de ce qui dans l'Évangile en fait un repas pascal. Puis, de traits occasionnels et secondaires : ainsi le Sauveur a célébré la cène assis, entouré de ses apôtres assis, et plus exactement couchés à l'antique, *discumbentibus,* comme le note saint Marc (XIV, 18) : on célèbre la messe debout, attitude de la prière et du sacrifice. Mais le Sauveur a célébré la cène avec ses apôtres autour d'une table, *mensa,* dit saint Luc (XXII, 21). Saint Paul, à qui nous devons l'expression *dominica cena* (*I Cor.* XI, 20), dit dans le même sens *mensa Domini* (X, 21). Nous disons nous-mêmes encore « la sainte table », qui est un terme hérité de l'antiquité chrétienne, « *mensa... unde accipimus corpus Christi et sanguinem* », disait saint Augustin (*Sermo* XXXI, 2). Les chrétiens, écrit (IIIe siècle) l'auteur de l'épître à Diognète, dressent une table commune (τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται. *Diogn.* 5). La basilique élevée à Carthage sur le lieu du martyre de saint Cyprien portait le vocable de *mensa Cypriani,* non que Cyprien eût jamais banqueté là, certes, mais parce que, en mourant là, l'évêque avait vraiment dressé la table où s'offrirait le sacrifice au Dieu à qui il s'était lui-même offert : « *Immolatione sua paravit hanc mensam, non in qua pascat sive pascatur, sed in qua sacrificium Deo cui et ipse oblatus*

1. SUAREZ. *Disput.* LXXVI, 1, 1 : « Sacrificium missae non differt specie aut essentia a sacrificio incruento quod Christus obtulit in cena, distinguitur tamen numero et quibusdam accidentalibus conditionibus. »

est offeratur » (*Sermo* cccx, 2), dit Augustin commentant le vieux vocable[1].

Le Sauveur à la cène prend du pain, prend une coupe de vin. Il rend grâces sur le pain, *gratias egit,* dit saint Luc; il bénit, *benedixit,* disent saint Mathieu et saint Marc. Puis, il rompt le pain, *fregit,* disent les trois évangélistes. En même temps il prononce la parole : Ceci est mon corps..., et il le distribue aux apôtres : Prenez, *accipite et comedite,* dit saint Mathieu. De même pour le calice : le Sauveur rend grâces, *gratias agens,* disent saint Mathieu et saint Marc. Puis, il passe la coupe à ses apôtres, en leur disant : Buvez tous, et en prononçant la parole : Ceci est le sang de la nouvelle alliance... Saint Paul, dans le récit qu'il fait de la cène, note aussi que le Sauveur a rendu grâces avant de rompre le pain. Action de grâces sur le pain et le vin, paroles mêmes de l'institution, enfin fraction du pain et distribution du pain et du vin aux apôtres, telles sont les trois péripéties de la cène dans l'histoire évangélique : ces trois péripéties vont être exactement réitérées par la liturgie.

Rendre grâces est un élément intégrant des saints mystères chrétiens. Dans la description du culte chrétien faite par saint Justin, la prière prononcée sur le pain et le vin est désignée par l'expression rendre grâces : L'évêque, écrit saint Justin, « adresse (à Dieu) prières et actions de grâces, tant qu'il a de forces ». Plus précisément, ailleurs : « Par le nom de Jésus crucifié prières et actions de grâces (εὐχαὶ

1. Rapprocher Augustin. *In Ioa. euang. tract.* LXXXIV, 1. L'iconographie primitive représente toujours l'eucharistie sous la figure d'un banquet. Bréhier, *L'art chrétien*, p. 47-48. Wilpert, *Fractio panis*, p. 8-15.

καὶ εὐχαριστίαι) sont adressées au Père et créateur de l'univers » (*Dialog.* 117). Et encore : « Cela et rien que cela, les chrétiens ont reçu (le commandement) de le faire dans la commémoraison de l'aliment sec et humide, leur aliment, par quoi ils se souviennent de la passion que souffrit pour eux le Fils de Dieu » (*ibid.*). Pardonnons à saint Justin son style laborieux, étrange, et sachons-lui gré de ce qu'il nous apprend. Ces prières et ces eucharisties, en effet, sont tout ce que les chrétiens pratiquent de sacrifices (θυσίαι). Ce ne sont pas des prières seulement, car les chrétiens ont reçu (παρέλαβον) du Seigneur le précepte de faire (ποιεῖν) cela dans la commémoraison (ἀναμνήσει) du pain et du vin, qui leur sert à se souvenir de la passion. Notez au passage les mots παρέλαβον, ποιεῖν, ἀναμνήσει, qui sont autant de réminiscences directes du récit de l'institution de la cène chez saint Paul.

Saint Justin est contemporain d'une liturgie bien primitive, où l'inspiration du célébrant garde une liberté qu'elle perdra bientôt. — Se rappeler, dans le récit du martyre de l'évêque de Smyrne saint Polycarpe, comment il demande aux policiers qui viennent l'arrêter un temps pour prier avant de les suivre : « Ils y consentirent, alors se tenant debout Polycarpe se mit en prière, tellement rempli de la grâce de Dieu que, deux heures durant, il ne put s'interrompre »[1]. Se rappeler dans la *Passio* (n. 7) des martyrs d'Abitina, la prière du prêtre Saturninus, qui, dans les tourments de son martyre, semble re-

1. *Martyr. Polycarpi*, 7. Voyez *ibid.* 14, la pathétique prière que prononce l'évêque quand il est sur le bûcher, et qui est à sa manière une préface. Rapprochez Tertullian. *Apologet.* 30 : «... denique sine monitore, quia de pectore oramus ».

trouver des formules liturgiques : « *Deus miserere. Gratias ago tibi. Domine pro nomine tuo da mihi sufferentiam. Libera servos tuos de captivitate huius saeculi. Gratias tibi ago, nec sufficio tibi gratias agere* »[1]. — Il n'en est pas moins indubitable que les « eucharisties » que saint Justin a connues sont les premiers specimens de nos préfaces : *Vere dignum et iustum est...* Saint Augustin pourra écrire : Rendre grâces est le grand rite dans le sacrifice du Nouveau Testament auquel seuls les baptisés prennent part : « *Gratias agimus Domino Deo nostro, quod est magnum sacramentum in sacrificio Novi Testamenti, quod ubi et quando et quomodo offeratur cum fueris baptizatus invenies* » (*Epistul.* CXL, 48).

A Corinthe, le « repas du Seigneur » comporte entre les chrétiens qui y prennent part une fraction du pain : « Le pain que nous rompons, écrit saint Paul, n'est-il pas communion du corps du Christ (κοινωνία τοῦ σώματος)? Et le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas communion du sang du Christ? Car tous (tant que nous sommes) nous participons à un même pain » (*I Cor.* x, 16-17). Saint Paul donne à l'acte de rompre le pain toute sa valeur de symbole : nous sommes un dans le Christ, nous sommes un seul corps mystique, comme ce pain est unique dont nous nous partageons les morceaux. Le mot κοινωνία, dont nous avons fait communion, a signifié d'abord le fait d'avoir une chose en commun parce qu'on se l'est partagée : la communion suppose la fraction. Toutes les liturgies procèdent à la fraction

1. Voyez même *Passio*, 8, dans le même style lyrique, l'apostrophe de Saturninus : « Ad gloriam! Gratias ago Deo regnorum » etc.

du pain avant la communion. La messe papale du VIII^e^ siècle, nous l'avons vu, donnait au rite de la fraction du pain un relief puissant, qui s'est effacé depuis lors, mais qui était certainement d'inspiration antique. Saint Paul à Troas (*Act.* XX, 7) a rompu le pain, écrit saint Augustin, comme nous le rompons encore à la messe, « *sicut frangitur in sacramento corporis Christi* » (*Epistul.* XXXVI, 28).

« Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (*I Cor.* XI, 26). Vous annoncez (non : Vous annoncerez) : le rite est établi dans l'Eglise de Corinthe à laquelle écrit saint Paul. Suffirait-il de manger ce pain et de boire ce calice pour « annoncer la mort du Seigneur » ? La liturgie ne l'a pas pensé.

Saint Cyprien écrit : « *Scriptura dicit ut, quotiescumque calicem in commemorationem Domini et passionis eius offerimus, id quod constat Dominum fecisse faciamus* » (*Epistul.* LXIII, 17). En disant *scriptura,* saint Cyprien pense à saint Paul, et il trouve évidemment dans le texte cité de saint Paul plus que ce texte ne contient, mais c'est un indice que la liturgie pratiquée à Carthage par saint Cyprien reproduit scrupuleusement la cène (*passio Domini*) et ce que le Seigneur a fait à la cène. Dans ce même passage, saint Cyprien ne nous permet pas de douter que la cène ne soit rappelée expressément : « *Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus...* » Ces quelques mots de Cyprien sont le plus ancien texte chrétien qui fasse allusion à la présence, immémoriale, du récit de l'institution au cœur même de la liturgie eucharistique.

Si, en effet, l'action de grâces est une prière solennelle laissée longtemps à la libre improvisation du célébrant, le thème seul en étant invariable, il est au cœur de la liturgie eucharistique une prière invariable. On peut le déduire d'une lettre adressée, en 256, à saint Cyprien, évêque de Carthage, par Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, lettre où est raconté un scandale arrivé quelque vingt-deux ans plus tôt, soit vers 235, à Césarée : une femme, une illuminée, a eu l'audace de vouloir administrer le baptême et de célébrer l'eucharistie : « ... *invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet, et sacrificium Domino* < *non* > *sine sacramento solitae praedicationis offerret, baptizaret quoque multos usitata et legitima verba interrogationis usurpans, ut nihil discrepare ab ecclesiastica regula videretur* »[1]. Cette femme tenait à observer la règle ecclésiastique et à se tenir aux formes reçues, légitimes : elle consacrait donc le pain en prononçant l'invocation auguste (*invocatione non contemptibili*), elle offrait le sacrifice en employant le discours accoutumé (*solita praedicatio*). La lettre de Firmilien, qui devait être en grec, ne nous est connue que dans la traduction latine (œuvre sans doute de Cyprien) : les termes *invocatio, praedicatio,* étaient compris à Carthage, et ils correspondaient à une chose existante en Afrique, c'est à savoir une formule invariable servant à offrir le sacrifice, à faire l'eucharistie, à sanctifier le pain.

Saint Augustin, en 400, donnera à cette formule invariable le nom de *prex sacerdotis*. Il s'en explique

1. *Inter* Cypriani *Epistul.* LXXV, 10. J'ai étudié ce texte dans *L'eucharistie* (1913), p. 299-301.

dans son traité *Contra litteras Petiliani.* L'évêque donatiste de Cirta, Petilianus, attaquant la validité des sacrements des catholiques, avait écrit : Suffit-il pour être *sacerdos* de savoir par cœur les formules sacrées (*carmina sacerdotis memoriter tenere*) et de réciter exactement le *carmen sacerdotis?* Augustin n'emploie pas cette terminologie équivoque : il ne dit pas *carmen,* qui est propre au culte païen, il dit *prex.* Si, dit-il, tu entends prononcer par quelqu'un qui n'est pas revêtu du sacerdoce la prière sacerdotale, diras-tu : Elle n'est pas vraie? Non, tu devras dire : Cet homme est un profane, mais la formule qu'il emploie est vraie : « *Sacramentum hoc verum est* ». Ainsi en est-il de la formule du baptême, et ainsi de la formule de l'eucharistie, de cette dernière qu'Augustin qualifie de « *precem sacerdotis verbis et mysteriis euangelicis conformatam* » (nous dirions : moulée sur les paroles et les gestes évangéliques), et dans laquelle nous retrouvons ce qui est du Christ, « *quod Christi est*[1] ». Ces derniers mots semblent bien être une allusion aux paroles de l'institution[2].

*
* *

Le concile de Trente, fidèle à sa méthode de laisser aux théologiens le soin de tirer au clair les questions d'école, n'a voulu définir que ce qui est de foi sur l'article du sacrifice de la messe, et c'est à savoir — 1° qu'il n'est pas simplement une prière (en d'au-

1. Aug. *Contra litt. Petiliani,* II, 69. J'ai étudié ce texte dans *The journal of theological Studies,* 1915, p. 538-541.

2. Rapprocher Ambros. *De bened. patriarch.* 38. *Enarr. in psalm.,* XXXVIII, 25.

tres termes un *sacrificium laudis* ou une *gratiarum actio*), — ni 2° une pure commémoraison du sacrifice consommé sur la croix, — mais 3° vraiment et proprement un sacrifice offert à Dieu. Ces trois principes posés, les théologiens ont eu libre carrière pour déterminer de leur mieux, et en n'engageant qu'eux seuls, l'essence de ce *verum et proprium sacrificium* qu'est le sacrifice de la messe : on sait que leurs opinions sont nombreuses à souhait.

Elles vont à donner une définition du sacrifice en général et à la vérifier dans le sacrifice de la croix d'une part, dans le sacrifice de la messe d'autre part, mais elles négligent de la vérifier dans le sacrifice qu'est aussi et d'abord la cène. Il n'est pas possible cependant que ces discussions n'aient pas serré de près la solution que la liturgie suggère.

Le sacrifice de la messe est appelé par les théologiens un sacrifice relatif, en tant qu'il se réfère au sacrifice de la croix; mais il n'est pas le seul, puisque la cène célébrée par le Sauveur est déjà un sacrifice relatif, en ce sens que la cène anticipe le sacrifice de la croix comme la messe le commémore, « *unum sacrificium cuius nunc memoriam celebramus*[1] ». Ne disons pas que la présence réelle du corps et du sang sur l'autel suffit à représenter, commémorer, reproduire, le sacrifice de la croix, comme si la présence réelle était une oblation. La théorie classique[2], qui voit dans la

1. Aug. *Contra Faust. manich.* VI,5. Cf. *Ibid.* XX, 18 : « Unde iam christiani peracti eiusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione corporis et sanguinis Christi ». Rapprochez *Contra adv. leg.* I, 39.

2. Voyez C. Pesch, *Praelect. dogmat.* t. VI (1908), p. 420-427. En particulier, p. 425 : « In sacrificio eucharistico vere sacramentaliter Christus Deo offertur, quae sacramentalis oblatio non est oblatio

consécration une sorte d'immolation, — du fait de la distinction des espèces sensibles sous lesquelles le Christ est présent, et présenté *tamquam occisus,* — a le tort de ne pas impliquer assez nettement dans la consécration une oblation formelle, l'offrande que, par le ministère du prêtre, le Christ fait à Dieu de son corps immolé et de son sang versé. La consécration fait le sacrement, mais le sacrement n'est pas par lui-même le sacrifice : or toute l'essence du sacrifice est dans l'offrande.

La liturgie met l'accent sur cet acte sacerdotal, quand elle enferme dans le mot *offerre* l'essence du sacrifice de la messe : offrir à Dieu le corps et le sang du Sauveur crucifié, le corps et le sang présents dans le sacrement de l'autel, l'offrir comme le Christ à la dernière cène a offert et institué que nous offririons, l'offrir sur son ordre et avec l'assurance que, quand nous prononçons les paroles sacramentelles, le Christ par nos lèvres s'offre à nouveau à son Père.

La liturgie aurait pu se contenter de redire les paroles de l'institution eucharistique prononcées par le Sauveur à la cène, paroles qui (au jugement des théologiens) contiennent l'intention du Sauveur de s'offrir en victime. Nos prières *Unde et memores, Supra quae, Supplices,* commentent la parole :

ficta..., sed oblatio vera, qua satisfactio in cruce praestita vere Deo offertur et hominibus applicatur.. Adest oblatio sensibilis, quia, dum vi verborum corpus Christi ponitur sub una specie, et sanguis Christi sub altera specie, habetur mystica mactatio... ». On trouvera dans J. Grivet, *La messe de la terre et la messe du ciel* (1917), une critique de cette théorie, et déjà dans le VII[e] entretien de la *Retraite pastorale* (1910) du Cardinal Mercier, p. 256-258.

In mei memoriam facietis. Elles ne constituent pas l'acte du sacrifice, elles expriment que l'Église le fait sien et le présente à Dieu. L'acte du sacrifice demeure un acte du Christ, prêtre invisible, prêtre principal. Il s'est offert à son Père sur la croix : dans le sacrement de l'autel, nous exerçons le pouvoir qu'il nous a donné de renouveler son offrande.

VII

LE CANON ROMAIN

Le mot *praefatio,* au sens liturgique de « préface », est signalé à Rome au commencement du VI^e^ siècle, dans le *Liber pontificalis,* où on lit que le pape Gélase composa des préfaces et des oraisons d'un bon style : « *Fecit etiam et sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone* » (t. I, p. 255). A Rome donc, au temps où se place la rédaction de cette partie du *Liber,* on s'entendait quand on parlait de « préfaces » servant à la confection des « sacrements », la bénédiction des fonts par exemple[1].

A vrai dire, le mot *praefatio* se rencontre déjà chez saint Cyprien. Quand nous sommes debout pour prier, écrit l'évêque de Carthage, nous devons éloigner de notre esprit toute pensée de la chair et du siècle. Voilà pourquoi le *sacerdos,* plaçant une préface avant la prière (*ante orationem praefatione praemissa*), dispose les esprits des fidèles en disant : *Sursum corda,* afin que le peuple, répondant : *Habemus ad Dominum,* soit averti qu'il ne

1. On a mentionné plus haut le canon du concile de Carthage de 407, où se rencontre le mot *praefationes* pour désigner une catégorie de *preces* liturgiques que l'on ne veut plus laisser à l'improvisation. Il s'agit là aussi de formules pour la confection des sacrements. (Rapprocher Aug. *De baptismo,* VI, 47).

doit penser à rien d'autre qu'au Seigneur (*De dominica orat.* 31). Ce texte est précieux en ce qu'il nous révèle à Carthage, au IIIe siècle, l'usage de la formule bien connue *Sursum corda, Habemus ad Dominum*. Quant au mot *praefatio*, Cyprien ne l'applique pas à la prière solennelle qu'est pour nous la préface, mais à l'invitatoire *Sursum corda* qui la précède. On a rappelé à ce propos que dans les *sacra* païens on invitait à se retirer avant qu'ils ne commençassent les personnes dont les mains n'étaient pas pures, et que cette invitation était traitée de *praefatio* ou πρόρρησις[1]. Mais notre *praefatio* n'est pas cela.

Quand saint Cyprien veut parler de la prière solennelle qui sert à offrir le sacrifice, il dit *sacramentum solitae praedicationis,* nous le verrons. Le mot *praedicatio* paraît avoir pour lui le même sens que le mot *praefatio* dans l'expression romaine *sacramentorum praefationes*. Le *Liber pontificalis* parle de la *praedicatio sacerdotum* exactement dans ce sens, et il parle aussi bien de *praedicatio canonis*[2]. Le mot *praefari* se disait au IIIe siècle, entre autres acceptions, de l'action de prononcer les formules consacrées d'un rituel[3].

Le mot *praefatio* ne se retrouve pas chez saint Augustin. Il ne se retrouve ni dans le Sacramentaire Léonien, ni dans le Sacramentaire Gélasien, mais il reparaît à l'improviste dans le Sacramentaire Grégo-

1. Doelger, *Sol salutis* 2, p. 290, citant Liv. xlv, 5 : « ... cum omnis praefatio sacrorum eos quibus non sint purae manus sacris arceat ».

2. *Lib. pontif.* t. I, p. 126, 127, 312. Cf. Ambros. *De excessu Satyri*, II, 46.

3. Doelger, p. 291, citant Apulei. *Metamorph.* xi, 16 : « Summus sacerdos... sollemnissimas preces de casto praefatus ore ».

rien pour désigner les préfaces propres à certaines messes : ainsi, pour la première messe de Noël, entre l'oraison *Super oblata* et l'oraison *Ad complendum*, le Sacramentaire Grégorien place la préface propre (Wilson, p. 9) :

Praefatio

Vere dignum et justum est... quia per incarnati Verbi mysterium...

La liturgie romano-carolingienne adoptera le terme de *praefatio*[1] : le plus ancien *Ordo romanus* où on le rencontre est l'*Ordo romanus II*, où l'on voit qu'il s'oppose désormais au mot *canon*, et qu'il a le sens d'introduction au canon, de préface au canon, à telles enseignes que l'introduction au *Pater* porte elle aussi dans ce même *Ordo romanus II* le nom de préface : « *Sequitur in altum praefatio dominicae orationis et oratio dominica cum emboli sua*[2]... » Le mot a repris là son sens littéraire.

*
* *

Saint Augustin, dans un sermon de jour de Pâques

1. Le mot *praefatio* n'était pas inconnu de la liturgie gallicane. Dans le sacramentaire d'Autun (VIIe siècle, vulg. *Missale gothicum*), *praefatio, praefatio missae* est le nom donné à la première des oraisons de la messe (notre collecte). Voyez dans ce sacramentaire la messe de Noël ou la messe pour la fête de saint Etienne. Le nom de *praefatio* est donné aussi aux courts invitatoires qui précèdent parfois les oraisons (comme dans nos oraisons du vendredi saint) - voyez dans le même sacramentaire les *Orationes paschales* XII.

2. Le mot *emboli*, corruption de ἐμβολισμός (= *intercalatio*), désigne la prière *Libera nos quaesumus* considérée comme une paraphrase du *Pater*.

adressé à de nouveaux baptisés (*Sermo* CCXXVII), décrit les saints mystères en ces termes :

« Je n'ai pas oublié ma promesse. Je vous avais promis, à vous nouveaux baptisés, un sermon où j'exposerais le rite de la table du Seigneur (*mensae dominicae sacramentum*), rite que maintenant vous êtes admis à contempler de vos yeux, rite auquel cette nuit dernière vous avez pris part (par la communion). Il faut que vous connaissiez ce que vous avez reçu, ce que vous recevrez, ce que vous devriez (désormais) recevoir chaque jour. Ce pain que vous voyez sur l'autel, sanctifié par une parole de Dieu (*sanctificatus per verbum Dei*), est le corps du Christ. Ce calice, plus exactement, ce que contient le calice, sanctifié par une parole de Dieu (*sanctificatum per verbum Dei*), est le sang du Christ. Par ces choses (*per ista*) le Seigneur Christ a voulu nous donner (*commendare*) son corps et son sang, qu'il a pour nous versé en rémission des péchés...

« Retenez bien l'ordre de la liturgie (*sacramenta ordine suo*). Premièrement, après l'oraison (la prière des fidèles), vous êtes invités à tenir haut vos cœurs. Cela convient aux membres du Christ (que vous êtes)..., car notre chef (*caput*) est dans le ciel. Voilà pourquoi quand on prononce : *Sursum cor,* vous répondez : *Habemus ad Dominum.*

« Et de peur que cela même, avoir son cœur en haut au Seigneur, vous n'en fassiez un mérite à votre effort..., car c'est un don de Dieu que d'avoir son cœur en haut, l'évêque ou le prêtre qui célèbre (*episcopus vel presbyter qui offert*) poursuit, après que le peuple a répondu : *Habemus ad Dominum,* et

dit : *Gratias agamus Domino Deo nostro,* (rendons grâces) de ce que nous avons le cœur en haut. Rendons grâces, car, n'était le don de Dieu, nous aurions notre cœur terre à terre. »

Disons au passage que cette interprétation d'Augustin sent la controverse contre les Pélagiens : en réalité, la liturgie ne nous fait pas rendre grâces du don que Dieu nous octroie d'avoir mis nos cœurs en lui : elle nous invite à tenir haut nos cœurs pour rendre grâces, pour nous unir à la grande prière d'action de grâces qui commence.

« Vous, alors, vous confirmez (ce que le célébrant vient d'exprimer), vous dites : *Dignum et iustum est*[1]. »

Suit la sanctification du sacrifice de Dieu (*sanctificatio sacrificii Dei*). Elle forme pour saint Augustin un tout, commençant au *Vere dignum et iustum est,* s'achevant à l'*Amen* qui précède le *Pater :* cette unité est brisée aujourd'hui, du fait que la préface est un acte, le canon un autre acte. Au temps de saint Augustin, la sanctification du sacrifice de Dieu est un seul et même acte revêtu d'une prière unique, dans laquelle s'insère le *verbum Dei* sanctificateur. « Quand, dit saint Augustin, est achevée la sanctification, nous disons l'oraison dominicale, *Ubi est peracta sanctificatio, dicimus orationem dominicam.* » On a dans ce texte de l'évêque d'Hippone une délimitation de la *sanctificatio sacrificii.*

*
* *

Elle est précédée par le *Dominus vobiscum*[2], puis

1. Rapprocher Aug. *De dono persev.* 33.
2. Le *Dominus vobiscum* de la préface est mentionné par saint Augustin. *Serm. inedit.* VI, 3 (de la collection de Michel Denys) :

par le *Sursum corda* et le *Gratias agamus Domino Deo nostro*. Dans un sermon encore (*Sermo* LXVIII, 5) saint Augustin a dit : « Les fidèles savent où et quand on prononce *Gratias agamus Domino Deo nostro :* mais qui rend grâces à Dieu sinon celui qui a le cœur en haut au Seigneur, *qui sursum cor habet ad Dominum?* » Les fidèles savent, eux seuls savent, parce que ces formules sont réservées à la sanctification du sacrifice, à laquelle seuls (au début du v[e] siècle encore) ils ont le droit d'assister.

Le *Sursum corda-Habemus ad Dominum* est une formule liturgique que nous avons rencontrée déjà chez saint Cyprien. Elle se retrouve dans les liturgies grecques : à Jérusalem, où elle est attestée par les *Catéchèses* de saint Cyrille ; à Antioche, par les homélies antiochiennes de saint Jean Chrysostome [1]. Saint Augustin, en 390, peut écrire que chaque jour, dans l'univers entier, le genre humain comme d'une seule voix répond qu'il a le cœur en haut au Seigneur, « *respondet sursum corda se habere ad Dominum* » (*De vera relig.* 5). L'universalité de la diffusion de cette formule liturgique suggère d'y voir une formule primitive, d'autant qu'elle n'est pas empruntée textuellement à la sainte Écriture. Elle rappelle le « *Quae sursum sunt quaerite* » (*Col.* III, 1) de saint Paul, ou le « *Levemus corda nostra cum manibus ad Dominum in caelos* » (*Lam.* III, 41) de Jérémie, sans en dépendre nécessairement. *Habemus ad Dominum* est une expression

« Post salutationem quam nostis, id est *Dominus vobiscum*, audistis... a sacerdote : *Sursum cor.* Respondetis : *Habemus ad Dominum...* Sequitur sacerdos et dicit : *Domino Deo nostro gratias agamus.* »

1. BRIGHTMAN, p. 465, 473. SRAWLEY, p. 203.

grecque : il est donc vraisemblable que la formule est une création de la liturgie chrétienne la plus ancienne.

On en peut dire autant de la seconde formule *Gratias agamus Domino Deo nostro*, à laquelle le peuple répond : *Dignum et iustum est.* Cette formule se retrouve, en effet, dans la liturgie de Jérusalem décrite par saint Cyrille, dans la liturgie d'Antioche attestée par saint Jean Chrysostome, comme dans la liturgie africaine que commente saint Augustin. L'acclamation *Dignum et iustum est* ne semble pas avoir été exclusivement liturgique. Saint Augustin (*Epistul.* CCXIII), le jour où il consulte son peuple d'Hippone assemblé dans l'église sur le successeur qu'il s'est choisi, prononce une allocution où il expose son dessein. Le peuple à plusieurs reprises lui marque qu'il approuve tout ce qu'il a décidé, et il le marque par des acclamations répétées : « *A populo acclamatum est : Deo gratias, Christo laudes* (*dictum est* XXIII^{es}), *Exaudi Christe, Augustino vita* (*dictum est* XVI^{es})... *Dignus et iustus est* (*dictum est* XX^{es})... *Fiat fiat* (*dictum est* XII^{es})... *Dignum est, iustum est* (*dictum* XXVIII^{es})... » Ces répétitions d'acclamations étaient de règle dans les assemblées romaines, au Sénat par exemple. Il n'y a pas trace que la liturgie ait jamais adopté ces répétitions (sinon dans les litanies). Mais la liturgie pouvait adopter telle de ces acclamations, et inversement telles acclamations liturgiques devenir une acclamation populaire chrétienne : l'une ou l'autre hypothèse expliquerait que le peuple d'Hippone acclame : *Deo gratias, Christo laudes* (notre *Laus tibi Christe*), *Exaudi Christe* (notre

Christe exaudi nos), et mieux encore *Dignus et iustus est, Dignum est, iustum est*[1].

L'invitation à rendre grâces est suivie immédiatement de la prière d'action de grâces : *Vere dignum et iustum est...* Saint Augustin fait de cette action de grâces le « grand sacrement » du sacrifice de l'Église, sacrement voulant dire ici rite sacré : « *Gratias agamus Domino Deo nostro, quod est magnum sacramentum in sacrificio Novi Testamenti* » (*Epistul.* CXL, 48). On souhaiterait que l'évêque d'Hippone nous révèle le contenu du grand sacrement qu'est cette prière, mais il n'en parle que par allusions[2]. Nous sommes mieux instruits par les Grecs du IVe siècle.

Saint Cyrille de Jérusalem résume en quelques lignes l'action de grâces usitée dans son Église : l'on y découvre sans peine qu'elle devait débuter par les mots ἄξιον καὶ δίκαιον, notre *Dignum et iustum est,* qu'elle était une louange à Dieu créateur du ciel et de la terre, qu'elle s'achevait sur une transition qui amenait le *Sanctus* (BRIGHTMAN, p. 465).

Tandis que saint Cyrille ne donne qu'un résumé, une découverte faite naguère nous a valu le texte même qui servait à un évêque égyptien contemporain de Cyrille de Jérusalem, Sérapion de Thmuis :

Prière de l'oblation de Sérapion évêque.

Il est digne et juste de te louer, de te chanter, de te glorifier, toi Père incréé du monogène Jésus Christ...[3].

1. Cf. EUSEB. *H. E.* VI, 29, 4; PHILOSTORG. IX, 10.
2. Par exemple, *De spiritu et litt.* 18.
3. Tout le texte dans *L'eucharistie* (1913), p. 313-315.

Et la prière de Sérapion est conduite de manière à amener, elle aussi, le *Sanctus*. Ces deux exemplaires de « préfaces » grecques, tous deux du IVe siècle et indépendants l'un de l'autre, montrent que les « préfaces » étaient rédigées d'après un dessin fixé et sur un thème constant, dont héritera la liturgie byzantine. L'étonnant est que ce dessin et ce thème de l'Orient chrétien se retrouvent identiques et se soient perpétués en Occident, universalité qui ne s'explique que par une tradition commune remontant à une lointaine origine.

Avec grand'raison on a signalé dans l'épître du pape saint Clément aux Corinthiens, c'est-à-dire dans un écrit romain de la fin du premier siècle, un passage qui répond à ce thème traditionnel, « beau spécimen du style de la prière solennelle, telle que l'exprimaient alors les chefs ecclésiastiques dans les réunions du culte » [1].

La liturgie wisigothique donne à chaque messe une préface, qui porte le nom d'*inlatio* et que saint Isidore, évêque de Séville, au début du VIIe siècle décrit comme la prière « pour la sanctification de l'oblation », prière dans laquelle « l'univers des créatures terrestres et des vertus célestes est invité à louer Dieu, et (dans laquelle) est chanté l'*Hosanna in excelsis* » [2]. Les prolixes préfaces des messes des sacramentaires mozarabes débordent de beaucoup la description de saint Isidore, mais elles commen-

1. DUCHESNE, *Origines*, p. 49-51. On peut signaler d'autres spécimens dans les récits de martyre : la prière de saint Polycarpe de Smyrne (*Relliquiae liturgicae vetustissimae*, de Dom CABROL et Dom LECLERCQ, n. 3838), de saint Savin (n. 4077), de saint Philippe d'Héraclée (n. 3820).

2. FÉROTIN, *Liber mozarab. sacram.* (1912), p. XXII.

cent toujours par *Dignum et iustum est* et se terminent toujours en amenant le *Sanctus*. — Ce que la liturgie wisigothique appelle *inlatio*, la liturgie gallicane l'appelle *immolatio missae* ou *contestatio missae*[1]. Comme dans la liturgie wisigothique, chaque messe gallicane a sa « préface » propre, commençant toujours par *Dignum et iustum est* et amenant toujours le *Sanctus* en conclusion.

Dans ces liturgies de l'Occident, la wisigothique et la gallicane, le fait que chaque messe a sa « préface » propre, comme elle a en propre ses oraisons, les différencie des liturgies d'Orient, dans lesquelles la messe est invariable quel que soit le jour ou la fête. L'Occident, resté plus longtemps fidèle à l'esprit primitif qui laissait les prières liturgiques à l'improvisation du célébrant, a produit ainsi, en regard de la pauvreté des liturgies grecques, une littérature[2], non pas seulement prolixe, mais souvent lyrique et d'une pathétique inspiration.

Les oraisons ont leur style, les préfaces ont le leur, dans lequel la prière n'est plus prisonnière d'une forme volontairement resserrée et d'un sujet qui ne l'est pas moins. Les préfaces sont des invocations à Dieu qui se prêtent à des développements très variés. Elles sont des élévations à Dieu sur son œuvre, contemplée dans la nature, dans l'Ancien Testament, dans l'Évangile, dans les mystères, dans les sacrements, dans les saints. Je pense en parlant

1. Le mot *inlatio* paraît être synonyme d'*oblatio*. De même *immolatio*. On explique le mot *contestatio* en disant que le ciel et la terre s'y unissent (*contestari*) pour rendre grâces à Dieu, mais cette explication ne s'impose pas.

2. Voyez dans GENNAD. *Vir. inl.* 80, la notice sur Musaeus, prêtre de Marseille (v^e^ siècle).

ainsi, aux « préfaces » de la liturgie gallicane, dernières fleurs de la littérature gallo-romaine, dont je veux citer un spécimen, pris presque au hasard, l'*immolatio* de la messe de la vigile de Pâques, dans le Sacramentaire d'Autun (VII^e siècle) :

Dignum et iustum est, aequum et iustum est, nos tibi hic et ubique gratias agere, tibi laudes dicere, et hostias immolare, et confiteri misericordias tuas, Domine sancte, Pater omnipotens aeterne Deus.

Quoniam magnus es tu et faciens mirabilia, tu es Deus solus. Tu fecisti caelos in intellectu, tu formasti terram super aquas, tu fecisti luminaria magna, solem in potestatem diei, lunam et stellas in potestatem noctis. Tu fecisti nos et non ipsi nos : opera manuum tuarum non omittas.

Tuus est dies et tua est nox : in die enim mandasti misericordiam tuam, et in nocte declarasti [...] quam hodiernis vigiliis in luminis huius festivitate celebramus.

Haec est enim nox salutarium conscia sacramentorum, nox in qua veniam peccatoribus praestas, de veteribus hominibus novos efficis, de senibus effetis maturos reddis infantes, quos in novam creaturam renatos de sacro fonte producis.

Hac nocte in aeternum diem renascentes populi procreantur, regni caelestis atria reserantur, et beata lege commerciis divinis humana mutantur.

Haec est enim nox illa quae facta est in deliciis, in qua maxime delectasti nos, Domine, in factura tua; nox in qua inferna patuerunt; nox in qua absolutus est Adam; nox in qua inventa est dragma quae perierat; nox in qua boni pastoris humeris reportata est ovis perdita; nox in qua diabolus occubuit et sol iustitiae Christus exortus est; et, solutis inferni nexibus claustrisque perfractis, multa sanctorum corpora de sepulcris erumpentia intraverunt in sanctam civitatem.

O vere beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam qua Christus resurrexit; de qua iam in psalmo fuerat prophetatum quia nox ut dies inluminabitur; nox in qua exorta est resurrectio in aeternum!

Te enim, omnipotens Deus, creaturarum caelestium multitudo et innumerabiles angelorum chori sine cessatione proclamant dicentes : SANCTUS[1].

Il n'échappera à personne que cette « préface » gallicane est exactement dans le style d'une autre préface bien connue, celle de la bénédiction du cierge pascal le samedi saint, l'*Exultet*. Il y a même mieux que similitude de style, il y a rencontre littérale entre les deux « préfaces », qui peuvent être du même auteur, tout au moins du même milieu. On sait que l'*Exultet*, qui a été adopté plus tard par la liturgie romaine, apparaît d'abord dans les sacramentaires gallicans du VIII^e^ siècle : il peut remonter au V^e^.

Rome était par nature plutôt réfractaire à ce lyrisme. Saint Jérôme sait très bien opposer l'exubérance et l'éclat du *gallicus sermo* à la *gravitas romana*[2] : opposition sensible aussi bien dans la liturgie. A la messe, il semble que Rome se soit appliquée à restreindre l'emploi des préfaces propres, à encourager l'emploi seulement de quelques modèles aussi peu différents et aussi brefs que possible. On compte dans le Sacramentaire Léonien, qui ne nous est cependant pas parvenu complet, 267 préfaces propres; dans le Sacramentaire Gélasien, elles sont réduites à 54; dans le Sacramentaire Grégorien (abstraction faite de l'appendice que lui a donné Alcuin), on n'en compte plus que 10. Une décrétale apo-

1. *Miss. gothicum*, 36 (*P. L.* t. LXXII, p. 276).
2. HIERONYM. *Epistul.* CXXV, 6.

cryphe mise sous le nom du pape Pélage II (579-590) et qui peut être du XI^e^ siècle, réduit à neuf les préfaces autorisées : Pâques, Ascension, Pentecôte, Noël, Epiphanie, Apôtres, Trinité, Croix, Carême : la préface de la sainte Vierge, qui fait dix, a été accordée, dit-on, en 1095, par le pape Urbain II, pour appeler l'aide de Marie sur la première croisade [1]. Encore ces dix préfaces propres ne constituent-elles que dix variantes à la *praefatio communis.*

Cependant la préface a gardé dans la liturgie romaine sa solennité native. Elle est chantée ou plus exactement elle est déclamée : le silence et l'attention du peuple aidant, elle emplit l'église. Elle s'applique à dire à Dieu, avec une allégresse grave et noble, le merci de la terre rachetée.

*
* *

Le *Sanctus,* sur lequel s'achève la préface de la messe, est pris en partie à Isaïe. Je vis, écrit le prophète, le Seigneur assis sur un siège sublime et les pans de sa robe emplissaient le temple. Des séraphins se tenaient au-dessus de lui, qui avaient chacun six ailes : de deux ils se voilaient la face, de deux les pieds, et de deux ils volaient. Et ils criaient l'un à l'autre : « Saint, saint, saint, est Jéhovah des armées : toute la terre est pleine de sa gloire » (Is. VI, 3). Au lieu que la Vulgate lit : *Dominus Deus exercituum,* notre *Sanctus* liturgique lit *Dominus Deus Sabaoth,* qui est pris à une version plus an-

1. JAFFE, 1065. THALHOFER-EISENHOFER, t. II, p. 150-151.

cienne calquée sur le grec des Septante. Saint Paul (*Rom.* IX, 29) et saint Jacques (V, 4) emploient pareillement le mot hébreu *Sabaoth* sans le traduire. Le Seigneur des Sabaoth est le Seigneur de l'armée céleste (LUC. II, 13) et des légions d'anges (MAT. XXVI, 53).

La liturgie romaine a si bien compris *Sabaoth* des armées des anges, que c'est à cette multitude des anges, des puissances, des vertus des cieux, et des séraphins, qu'elle demande à Dieu de permettre qu'elle associe sa voix en chantant le *Sanctus*. Isaïe fait dire par les séraphins : « Toute la terre est pleine de sa gloire ». Notre *Sanctus* liturgique qui contemple les armées des anges, a joint le ciel à la terre : *Pleni sunt caeli et terra gloria tua.*

La liturgie ajoute au texte d'Isaïe : *Hosanna in excelsis,* qui est l'acclamation du peuple de Jérusalem au passage du Sauveur le jour des Rameaux (MARC. XI, 10). Cette acclamation, qui rappelle le chant des anges sur Bethléem (LUC. II, 14), s'adresse à Dieu dans le ciel, comme toute la préface. Le reste, savoir *Benedictus qui venit in nomine Domini,* pris à la scène des Rameaux (MARC. XI, 9), s'adresse au Christ.

L'auteur du *De Trinitate et Spiritu sancto* (n. 16), attribué faussement à saint Athanase et probablement composé par un espagnol de la seconde moitié du IV^e^ siècle, écrit : « *Ecclesiae Christi omnes ab Oriente usque ad Occidentem convenienter Patrem a seraphim laudari profitentur in ministeriorum relatione.* » Le terme *ministeriorum relatio* étant supposé désigner la liturgie, nous avons là l'indice que dans la liturgie de toutes les Églises, tant d'Orient

que d'Occident, on rencontre l'hymne des séraphins employé à louer le Père : notre auteur ne dit mot de la louange du Fils que constitue le *Benedictus qui venit*[1]. Ce témoignage n'est pas isolé : au IVe siècle, la liturgie de l'évêque Sérapion en Égypte ne connaît au *Trisagion* que le texte d'Isaïe, pareillement saint Cyrille à Jérusalem, saint Jean Chrysostome à Antioche. Mais les liturgies byzantines (saint Jacques, saint Jean Chrysostome, saint Basile), qui représentent un usage plus récent, ont notre texte complet, et il est supposé par la prière *Post sanctus* des messes gallicanes et wisigothiques.

Si bien amené que soit le chant du *Sanctus* par la conclusion de la « préface » dans toutes les liturgies, on devra reconnaître qu'il rompt l'unité de la prière solennelle du célébrant. Saint Augustin, qui marque si fermement cette unité, ne connaît pas le *Sanctus*[2]. Et il en est de même de la description de la « messe » chez saint Justin : l'évêque y « exprime louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit saint, et il fait une eucharistie abondamment pour ce que Dieu nous a daigné donner : quand celui qui préside a fini les prières et l'action de grâces, tout le peuple présent acclame : *Amen* » (*Apol.* LXV, 3). Chez saint Justin l'eucharistie, la grande prière de l'évêque, n'est pas coupée par un chant du peuple, et seulement conclue par son *Amen*.

1. Conformité du *Sanctus* inclus dans le *Te Deum* (Nicetas de Remesiana, autour de 400).

2. Srawley, p. 150. Toutefois, à la fin du Ve siècle, le *Sanctus* est mentionné dans la liturgie d'Afrique, Victor. Vit. II, 100 (p. 70).

*
* *

Au second siècle donc, la grande prière du célébrant était prononcée à haute voix et entendue de tout le peuple. Saint Denys, évêque d'Alexandrie au temps où Cyprien l'était de Carthage, parle, dans une lettre adressée à l'évêque de Rome, le pape Xystus, d'un chrétien d'Alexandrie qui, croyant avoir été baptisé validement, avait longtemps pris part aux saints mystères avec les fidèles : « Il avait entendu l'eucharistie, il avait acclamé *Amen*, il avait tendu les mains à la table (l'autel) pour recevoir le saint aliment, il l'avait reçu et avait participé au corps et au sang de notre Seigneur Jésus Christ » (Euseb. *H. E.* vii, 9, 4). Tous les mots de ce texte seraient à commenter, nous ne retiendrons que les premiers : pendant des années ce chrétien a « entendu l'eucharistie » (εὐχαριστίας ἐπακούσαντα) et acclamé avec tout le peuple l'*Amen* qui la termine, l'eucharistie étant ici la grande prière de l'évêque à la « messe ». Ce ne sera pas trop solliciter ce texte, que de penser que l'évêque Denys n'aurait pas écrit « entendre l'eucharistie », si cette eucharistie n'avait pas été prononcée à haute voix.

On se conformait ce faisant à la règle imposée par saint Paul aux prophètes : « Si tu rends grâces avec l'Esprit, comment celui qui est dans les rangs du peuple répondra-t-il *Amen*, s'il ne sait pas ce que tu dis? » (*I Cor.* xiv, 16).

Que les prières consécratoires n'eussent au iv^e^ siè-

cle encore rien de caché, on peut le conclure de la citation qu'en fait l'auteur du *De sacramentis*, ouvrage faussement attribué à saint Ambroise et que l'on croit être d'un évêque de l'Italie septentrionale vers l'an 400. Nous aurons à revenir à cette précieuse citation du canon romain de la messe, nous voulons ici en retenir seulement que l'auteur cite un long fragment du texte du canon et dans ce texte les paroles mêmes de la consécration : il n'a aucune hésitation. « Veux-tu savoir, dit-il à son lecteur, que c'est avec des paroles célestes que l'on consacre? Écoute quelles sont ces paroles. Le *sacerdos* dit en effet ceci[1]... » La citation est introduite de cette façon (*Vis scire...? Accipe quae sunt verba*), le texte cité n'a rien d'un secret.

A Jérusalem, au v^e^ siècle, exactement en 439, aucune partie de la messe n'est secrète, on peut le conclure d'un détail du récit des derniers jours de sainte Mélanie[2]. La sainte, qui va mourir, a demandé que la messe soit célébrée dans l'oratoire ou *martyrium* bâti par elle au Mont des Oliviers, messe qu'elle pourra entendre de la *cellula* où elle est alitée. Comme j'offrais la victime au Seigneur, raconte le biographe, et comme dans ma tristesse je disais la prière (*precem*) en silence, Mélanie, qui de sa cellule n'entendait pas, me crie aussitôt : « Dis la prière

1. Pseudo-Ambros. *De sacram.* IV, 21. Voyez *L'eucharistie*, p. 353-355.

2. *Vita s. Melaniae*, 66 (éd. Rampolla, p. 38) : « Valde diluculo iubet me ingredi in Martyrium, ubi iuxta in cellula ipsa iacebat, ut oblatio celebraretur. Cumque ingressus offerrem hostiam Domino, et prae nimia tristitia silentio precem funderem, et ipsa in cellula non audiret, statim clamat ad me : Clarius iube fundere precem, ut ego audiens virtute[m] orationis confirmationem accipiam. » Cf. Vincent et Abel, p. 387.

(*precem*) plus haut, afin que j'entende et que je sois fortifiée par la vertu de la prière. » Ainsi fis-je, ajoute le prêtre Gerontius. N'oublions pas que sainte Mélanie est une romaine de Rome.

Le sentiment est très différent qui se manifeste dans la lettre (19 mars 416) du pape Innocent Ier à Decentius, évêque de Gubbio[1]. Tu es souvent venu à Rome, écrit le pape à l'évêque ombrien, tu as pris part à nos cérémonies, tu sais quel usage l'Église romaine observe dans la célébration des mystères et des autres rites (*quem morem vel in consecrandis mysteriis vel in ceteris agendis arcanis teneat*). Ces précautions de langage auxquelles recourt le pape Innocent pour parler de choses que le pseudo-Ambroise exprimait si en clair, sont une attitude nouvelle. *Mysteria, sacra mysteria,* désignent l'action au cours de laquelle les oblations qui sont sur l'autel sont consacrées. Les *arcana agenda* sont les saints mystères eux-mêmes et les rites qui les accompagnent, comme le baiser de paix. L'évêque de Gubbio a demandé à Rome si l'on doit donner la paix avant ou après les *mysteria.* Le pape lui répond qu'on doit la donner après, c'est à savoir quand sont achevées les choses que nous n'avons pas le droit de révéler (*post omnia quae aperire non debeo*). La paix que le peuple échangera (avec le clergé) sera la preuve que le peuple a foi à tout ce qui vient de s'accomplir, « *per quam constet populum ad omnia quae in mysteriis aguntur atque in ecclesia celebrantur praebuisse consensum, ac finita esse demonstrentur* ». Les saints mystères sont finis au moment où le

1. JAFFE, 311.

baiser de paix est échangé. On voit là, et à tel autre passage de la même lettre concernant le baptême, que tout ce qui touche aux « sacrements » est considéré comme réservé. Le pape y insiste en terminant : « Je pourrai, écrit-il à l'évêque, quand tu seras présent, répondre à tes questions sur les points dont il n'est pas permis de s'expliquer par écrit, *reliqua... quae scribi fas non erat.* » C'est bien absolu, étant donné que l'écrit est une lettre adressée à un évêque, et c'est nouveau. Dirons-nous que le pontificat du pape Innocent Ier (401-417) est le temps où, à Rome, les prières du canon ont cessé d'être prononcées à haute voix?

Telle était certainement la règle au IXe siècle, dans la liturgie romano-carolingienne, règle dont témoigne l'*Ordo romanus II :* « La préface finie, y lisons-nous, on entonne l'hymne angélique, c'est-à-dire *Sanctus, sanctus, sanctus,* dans lequel on répète deux fois *Hosanna.* Quand l'hymne est achevé, le pontife (qui était incliné et tout le clergé avec lui) se redresse seul et silencieusement entre dans le canon » (*tacite intrat in canonem*). Il prononcera donc à voix basse le canon, tout le canon, jusqu'au *Per omnia* qui le termine et auquel l'assistance répondra *Amen :* une seule exception, il dira le *Nobis quoque peccatoribus* à voix assez haute pour être entendu des assistants, « *aperta clamans voce* », écrit l'*Ordo* cité.

Les liturgistes carolingiens s'accordent à dire que l'usage de réciter le canon à voix basse s'est introduit par respect pour les paroles si saintes qu'il renferme, « *ne verba tam sacra vilescerent* ». On retrouve la même explication dans le *De divinis*

officiis du pseudo-Alcuin (x^e^-xi^e^ siècle), qui la confirme par un récit légendaire emprunté à un écrivain ascétique palestinien, Jean Moschus, dont le livre (sorte de « légende dorée » qui porte le titre fleuri de *Pré spirituel*) a été composé en grec entre 615 et 620 à Rome où l'auteur s'était réfugié : c'est l'histoire d'enfants qui, par manière de jeu, ayant voulu faire semblant de célébrer les saints mystères, prononcèrent les paroles de l'anaphore (ou canon), et aussitôt le feu du ciel anéantit leur autel improvisé et les anéantit presque eux-mêmes[1]. Cette légende était bien faite pour inculquer le respect et même la terreur des paroles sacrées qui opéraient le miracle de la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ. M. Edmund Bishop signale à ce propos le changement qui s'est produit dans la piété grecque, à partir du milieu du IV^e^ siècle (en réalité, à mesure que s'est accréditée chez les Grecs la théorie de l'épiclèse) : le moment de la consécration devient un moment qui doit inspirer dans les fidèles un sentiment de crainte révérentielle, cela est dit proprement par saint Cyrille de Jérusalem, puis par saint Jean Chrysostome, cela devient l'esprit de la liturgie qui élèvera un jour un mur, l'iconostase, entre l'autel et l'assistance[2] !

Au VI^e^ siècle, il semble qu'on ait essayé de réagir contre cet esprit. Une nouvelle de l'empereur Justi-

1. Pseudo-Alcuin. *De div. offic.* 40 (*P. L.* t. CI, p. 1256). *Prat. Spiritual.* 196 : « ... quoniam quibusdam in locis alta voce consueverunt presbyteri sancti sacrificii orationes pronuntiare... » Rapprocher *ibid.* 25.

2. Connolly, *Liturgical homilies of Narsai* (1909), *Appendix by* Edm. Bishop, p. 92-97. Cf. *Liturgica Historica*, p. 24.

nien, datée du 26 mars 565, recommande aux évêques et aux prêtres de ne pas faire la divine oblation secrètement, mais de façon à pouvoir être entendus par le peuple fidèle[1] : sûr indice que, au VI^e^ siècle, en Orient, l'usage était devenu général de prononcer l'anaphore secrètement.

Mais que cet usage fût dès lors observé en Occident, on n'en a pas de preuve directe[2]. Pour Rome cependant, l'autel des basiliques étant en règle générale surmonté d'un ciborium, on voit apparaître au VI^e^-VII^e^ siècle, des courtines destinées à fermer les quatre arceaux du ciborium. Ainsi le pape Sergius (687-701) est dit avoir donné à la basilique de Saint-Pierre des courtines ou *tetravela* de ce modèle, les unes blanches, les autres rouges (*Lib. pontif.* t. I, p. 375). Le pape Benoît II (684-685), que nous avons vu donner à la basilique de Sainte-Marie *ad martyres* un ciborium de porphyre, décore ce ciborium de courtines de soie : « ... *et in circuitu palergium de olosericum pulcherrimum* ». A la basilique de

1. *Novell.* CXXXVII, 6 (éd. SCHOELL, p. 699) : « Iubemus omnes et episcopos et presbyteros non tacite, sed ea voce quae a fideli populo exaudiatur sacram oblationem... faciant... Propterea igitur quae in sacra oblatione fiunt preces... clara voce... offerri par est... »

2. Saint Césaire d'Arles veut que ses fidèles assistent à la messe, et ne considère pas l'avant-messe comme faisant en rigueur partie de la messe : « Non tunc fiunt missae quando divinae lectiones in ecclesia recitantur, sed quando munera offeruntur et corpus vel sanguis Domini consecratur. » Vous pouvez lire les prophètes, les apôtres, les Évangiles, chez vous : « Consecrationem vero corporis vel sanguinis Domini non alibi, nisi in domo Dei, audire et videre poteritis. » *Serm. append. Aug.* CCLXXXI, 2. Notez : *audire, videre.* On en pourra inférer que dans la première moitié du VI^e^ siècle, à Arles, les fidèles pouvaient entendre les prières de la consécration. Et l'on sait si Arles s'appliquait à suivre l'usage de Rome! Peu après le temps de saint Césaire, la liturgie de saint Germain de Paris suppose que la prière de la consécration est dite secrètement; autant les Sacramentaires d'Autun et d'Auxerre.

Saint-Valentin où il a donné un ciborium aussi, il donne des courtines tissues d'or : « ... *et in circuitu palergium chrisoclavum pretiosissimum* » (*ibid.* p. 363). Notez l'indication *in circuitu,* qui suggère que ces courtines font le tour de l'autel : le mot *tetravela* le dit mieux encore. Pourquoi envelopper ainsi l'autel, sinon dans le même sentiment qui suggère de prononcer le canon dans le secret[1] ?

Le pontife entre dans le canon à la façon du grand-prêtre qui pénètre seul dans le Saint des Saints, et qui franchit seul le voile qui sépare le *Saint des Saints* du *Saint* où pénètrent les prêtres. Rappelez-vous l'épître aux Hébreux et ce qu'elle dit de « l'au-delà du voile où Jésus est entré pour nous, le premier, en qualité de grand prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech » (*Heb.* VI, 19-20). Cette mystique est appliquée au canon : l'évêque est là dans l'au-delà du voile et face à face avec la gloire de Dieu. Mais cette mystique est bien plus orientale que romaine.

*
* *

Nous abordons une question qui depuis vingt ans est très débattue, la question de savoir de quelles prières a été formé primitivement le canon de la messe romaine, et si le canon reçu n'a pas passé par de graves remaniements avant d'être dans l'état où nous le voyons[2]. Cette question s'est fort compli-

1. Cf. Aug. *Conf.* I, 22 : « Vela pendent liminibus grammaticarum scolarum, sed non illa magis honorem secreti quam tegumentum erroris significant. »

2. Fortescue, p. 138-169. G. Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament*[2] (1910), p. 95-111. (Exposé des théories de Drews, 1902, et de Baumstark, 1904).

quée du fait d'avoir été traitée par des méthodes déconcertantes[1]. Peut-être y pourrons-nous mettre un peu de clarté en la traitant simplement par la méthode historique.

Je prie mon lecteur de vouloir bien, pour les développements qui vont suivre, avoir sous les yeux le texte même du canon de la messe du Missel Romain.

Un fait de premier plan est la citation que l'on rencontre du canon romain dans le *De sacramentis* et que nous avons mentionnée tantôt. L'évêque qui parle dans ce traité (et ce traité peut être une catéchèse) est l'évêque d'une Église de l'Italie septentrionale (on a pensé à Ravenne), où ce qu'a enseigné saint Ambroise n'est pas ignoré, où le texte du canon, invariable à toutes les messes, se trouve être substantiellement le même qu'à Rome, Rome « dont nous suivons en tout l'exemple et la règle », déclare l'auteur du *De sacramentis* (III, 1). Veux-tu savoir, dit-il, que c'est avec des paroles célestes que l'on consacre le pain et le vin qui sont sur l'autel ? Écoute quelles sont ces paroles :

Dicit sacerdos :

Fac nobis, inquit, hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi.

Qui pridie quam pateretur in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in caelum ad te, sancte pater omnipotens, aeterne Deus, gratias agens benedixit, fregit, fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens : Accipite et edite ex hoc omnes : hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur. Similiter etiam calicem, postquam ce-

1. On trouvera les vues de Dom Cagin au tome V (1896) de la *Paléographie musicale*, et dans le mémoire qui a pour titre *L'eucharistia canon primitif de la messe* (1912).

natum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in caelum ad te, sancte pater omnipotens, aeterne Deus, gratias agens benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens : Accipite et bibite ex hoc omnes : hic est enim sanguis meus. — Quotiescumque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam [1].

Plus loin (IV, 27), notre auteur produit un autre fragment qui complète sa citation du canon :

Et sacerdos dicit :

Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae, et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi optulit summus sacerdos Melchisedech.

L'auteur du *De sacramentis* professe que la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ est opérée par les propres paroles du Christ : « *Ubi venitur ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi* » (IV, 14). Les paroles du Christ, les paroles célestes, sont enchâssées dans le *Qui pridie*. Le *Fac nobis* est une introduction au récit de la cène et aux célestes paroles, le *Ergo memores* (ou

1. *De sacram.* IV, 21-22. Les paroles *quotiescumque-adveniam* sont *ibid.* 26. Dans *L'eucharistie*, p. 382-364, j'explique comment *figura corporis et sanguinis* est synonyme de *sacramentum corporis et sanguinis*, à cette époque en Italie, et par exemple dans le langage liturgique de l'évêque de Brescia Gaudentius. — Sur l'origine et la date du *De sacramentis*, voyez *L'eucharistie*, p. 346.

anamnèse) en est l'épilogue et exprime l'oblation que le célébrant fait à Dieu du corps et du sang du Christ présents entre ses mains.

J'ai dit que le canon produit par l'auteur du *De sacramentis* à la fin du IVe siècle était substantiellement le même que le canon romain. La tradition textuelle directe de ce dernier ne remonte pas si haut : elle remonte à la fin du VIe siècle ou au début du VIIe : le plus ancien texte du canon romain est celui qui se lit dans le Sacramentaire Gélasien [1]. Le *De sacramentis*, s'il paraît intégral dans le texte de son *Qui pridie*, abrège les autres prières. Son *Fac nobis* est notre *Quam oblationem* présenté absolument et toute relation supprimée avec ce qui devait précéder : son *Ergo memores* bloque en une seule phrase notre *Unde et memores*, notre *Supra quae*, et notre *Supplices*. On ne peut pas supposer que le texte du Sacramentaire Gélasien est une paraphrase d'un texte primitif plus concis, tandis que le texte du *De sacramentis* peut être une citation écourtée et comprimée, l'auteur n'ayant intérêt à donner dans leur rédaction authentique que les « paroles célestes » de son *Qui pridie*.

On arrive ainsi à cette conclusion ferme, admise de tous les critiques, que, autour de l'an 400, le canon, qui se retrouvera au VIe-VIIe siècle dans le Sacramentaire Gélasien, était en usage en Italie, et que l'auteur du *De sacramentis* qui le cite le considère comme faisant loi dans la liturgie. Dirons-nous pour autant que ce canon était celui de Rome?

1. Edition Wilson, p. 234-236. Voyez Bishop, p. 77-115, « On the early texts of the roman canon », édition critique du canon romain.

Oui, et nous en avons la preuve dans un traité romain, les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti,* faussement attribué à saint Augustin, composé en réalité entre 370 et 374 et composé à Rome, sans doute par cet Isaac, juif converti qui eut le front en 374 d'intenter un procès criminel au pape Damase devant le préfet de Rome, et qui, à la suite, exilé en Espagne par l'empereur Gratien, se vengea de l'Église en redevenant juif[1]. Dans ses *Quaestiones,* incidemment, Isaac reproche aux Romains de qualifier Melchisédech de grand prêtre. Sans doute, écrit-il, Melchisédech est prêtre, cependant le Christ aussi est prêtre, et des deux le Christ est le grand prêtre. Cette chicane serait sans intérêt, n'était qu'elle nous révèle un trait du canon de la messe. Isaac écrit en effet : « *Spiritus sanctus...quasi antistes sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt* »[2]. Le mot *oblatio* ne laisse aucun doute sur la présomption que vise cet exégète grincheux : il s'en prend au canon de la messe romaine du temps du pape Damase (366-384), et nous révèle que notre *Supra quae* s'y lisait dès lors.

Ce même *Supra quae* romain est attesté par une allégation du *Liber pontificalis,* qui rapporte du pape saint Léon (440-461) que par lui fut introduit dans le canon de la messe (*intra actionem sacrificii*) les mots « *Sanctum sacrificium et cetera* » (*Lib. pontif.* t. I, p. 239). Le sacrifice de Melchisédech est un sacrifice saint et une hostie immaculée, parce que ce

1. Bardenhewer, *Patrologie* (1910), p. 384, hésite, non sur la date, mais sur l'identité de l'auteur.
2. Pseudo-Augustin. *Quaest. V. et N. Test.* cix, 21 (éd. Souter, p. 268).

sacrifice est la figure la plus approchée du sacrifice de la Loi nouvelle. Saint Léon a dit ailleurs dans un de ses sermons : « Melchisédech pontife revêt le personnage du Christ, en ce qu'il n'offre pas à Dieu des hosties judaïques, mais les symboles que notre Rédempteur a consacrés dans son corps et son sang » (*Sermo* v, 3).

Nous pouvons donc dire que notre canon romain de la messe était en usage à Rome au temps du pape saint Léon et déjà au temps du pape saint Damase[1]. Quant aux morceaux qui le composaient dès lors, les seuls qui soient signalés dans les textes que nous avons produits sont ceux-ci :

Quam oblationem.
Qui pridie.
Unde et memores.
Supra quae.
Supplices.

Toutefois, on voudra bien observer que la prière *Quam oblationem* ne se suffit pas à elle-même, car elle est la conclusion d'un développement qui devait précéder, et qui ne pouvait pas ne pas exprimer à Dieu l'offrande des éléments matériels du sacrifice et l'hommage des fidèles dont ils étaient les dons. De ces éléments ainsi présentés à Dieu par le célébrant, l'on demandait à Dieu qu'il daignât les agréer en offrande « bénie, acceptée, ratifiée, raisonnable, recevable », pour qu'elles devinssent le corps et le

1. *Revue des sc. relig.* 1922, p. 113-126, j'ai dit mes raisons de ne pas souscrire à l'hypothèse de Dom Morin (*Historisches Jahrbuch*, 1916, p. 229-266), qui veut reconnaître Firmicus Maternus dans le style du canon romain.

sang du Sauveur. Le *Quam oblationem* est une transition de l'offrande matérielle à la consécration sacramentelle. Nous allons voir confirmer notre induction par un document romain du début du v^e^ siècle.

*
* *

La lettre du pape Innocent à Decentius (19 mars 416) répond, entre autres questions, à un doute que l'évêque de Gubbio a soumis au Siège apostolique « *de nominibus recitandis* »[1]. Doit-on prononcer les noms des fidèles qui ont offert les offrandes avant que le célébrant fasse les prières, « *antequam preces*[2] *sacerdos faciat atque eorum oblationes quorum nomina recitanda sunt sua oratione commendet* » ? La question posée par Decentius se rapporte à l'usage qui se pratiquait alors encore dans nombre d'Églises de publier à la messe les noms des fidèles qui contribuaient à l'offrande : cette proclamation était faite par le diacre. Saint Jérôme, dans son commentaire de Jérémie, qui est le dernier en date de ses commentaires, si bien que l'auteur est mort (420) sans le terminer, saint Jérôme critique vivement cet usage de son temps : « Maintenant, dit-il, on publie les noms des fidèles qui donnent et on leur fait compliment de racheter leurs péchés, *publice recitantur offerentium nomina*[3] ». Saint Jérôme est à Beth-

1. Jaffé, 311.
2. Nous donnons le texte de Harduin. t. I, p. 997, qui lit *preces*, non *precem*.
3. Hieronym. *Comm. in Ierem.* II, 11 (*P. L.* t. XXIV, p. 753) : « At

léem depuis quelque trente ans, quand il écrit ces lignes.

Innocent nous révèle que, à Rome, le célébrant « *oblationes sua oratione commendat* ». L'expression *oblationes commendare,* nous le verrons dans un instant, ne veut pas dire consacrer le pain et le vin, prononcer sur le pain et le vin les « paroles célestes » qui en font le corps et le sang du Christ. Il faut y voir l'offrande que le *sacerdos* fait à Dieu des offrandes des fidèles (*Heb.* v, 1). « Bien que rien ne soit inconnu à Dieu, ta prudence reconnaîtra, écrit le pape, qu'il ne convient pas de dire le nom (du fidèle qui a donné) avant d'offrir à Dieu ce que ce fidèle a donné ». Le pape édicte donc la règle que voici :

Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum nomina quorum sunt oblationes edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia quae ante praemittimus, ut ipsis *mysteriis* viam futuris precibus aperiamus.

Ces derniers mots (*ut ipsis mysteriis*, etc.) ne sont pas clairs[1]. Le reste s'entend. Il faut d'abord pré-

nunc publice recitantur offerentium nomina, et redemptio peccatorum mutatur in laudem ». Jérôme avait déjà écrit dans son commentaire d'Ezéchiel, en 411 : « Publiceque diaconus in ecclesiis recitet offerentium nomina : Tantum offert illa, tantum ille pollicitus est, placentque sibi ad plausum populi, torquente eos conscientia ». *Comm. in Ezech.* VI, 18 (t. XXV, p. 175).

1. L'obscurité tient uniquement au mot *mysteriis*. Car du moment que cette présentation des oblations prend place *inter mysteria*, comment serait-elle qualifiée de *mysteria* ? Pour résoudre cette difficulté, on pourrait recourir à une correction du texte, bien que ce soit un expédient auquel il ne faut recourir qu'avec une extrême prudence. La correction consisterait à lire *oblationibus* au lieu de *mysteriis*. On aurait donc : « ... ut ipsis *oblationibus* viam futuris precibus aperiamus », en entendant *precibus* du *Qui pridie* et des prières qui le suivent dans le canon même.

senter à Dieu les offrandes faites [1], et seulement ensuite prononcer les noms de ceux qui les ont faites : c'est donc au cours des saints mystères que les noms sont prononcés, et non au cours de ce qui se place avant les saints mystères (avant la préface).

Telle étant la règle à Rome, en 416, on peut, conjecturerons-nous, identifier la prière par laquelle les offrandes sont présentées à Dieu par le célébrant (*oblationes sunt commendandae*) avec une prière dont notre *Quam oblationem* romain serait la conclusion. La prière que présuppose notre *Quam oblationem* n'est pas la prière *Communicantes* : si parfaitement étrangère à l'idée d'offrande quelconque à présenter à Dieu. Au contraire, les deux prières qui précèdent le *Communicantes* constituent en perfection l'antécédent que postule le *Quam oblationem*. On peut donc dire que le canon que décrit en 416 le pape Innocent place, avant le *Qui pridie*, une *oblationum commendatio* que nous pouvons conjecturer qu'elle serait convenablement constituée par nos trois prières : *Te igitur, Memento, Quam oblationem* [2].

Une formule retrouvée dans la liturgie wisigo-

1. On trouve maintes fois dans les secrètes du Sacramentaire Grégorien *commendare* avec le sens de faire agréer à Dieu. Exemple, la secrète pour la messe de saint Sixte (Xystus) : « Suscipe, Domine, munera propitius oblata, quae maiestati tuae beatus Sixtus sacerdos commendat et martyr » (éd. Wilson, p. 188). Secrète du dimanche des Rameaux : « Ipsa maiestati tuae, Domine fideles populos commendet oblatio... » (p. 60). Secrète pour la messe de saint Fabien : « Intercessio, quaesumus, Domine, pontificis et martyris tui Fabiani munera nostra commendet... » (p. 164). *Commendare* n'est donc pas synonyme de *consecrare*.

2. Dom Connolly, « Pope Innocent I de nominibus recitandis », *Journal of theological studies*, 1919, p. 215-226, croit que ces noms des *offerentes* étaient lus après la secrète.

thique apporte à cette reconstitution conjecturale une confirmation [1]. Cette formule débute par une invocation au Père tout-puissant et au Fils qui lui est « égal depuis toujours dans la substance divine » (expression qui se sent des controverses contre les Ariens) : par le Fils on demande au Père de daigner agréer et bénir « ces dons ». Voilà bien l'*oblationum commendatio*. Aussitôt après, la formule wisigothique exprime à quelles intentions ces dons sont offerts, et d'abord à l'intention de l'Église catholique répandue dans tout l'univers, puis à l'intention des fidèles qui rendent au Seigneur leurs vœux pour la rémission de leurs péchés. Rappelez-vous ce que dit saint Jérôme des fidèles qui font leurs offrandes à la messe pour le rachat de leurs fautes [2]. La formule wisigothique s'achève en demandant à Dieu de ratifier cette offrande qu'on lui présente, et qui va devenir le sacrement du corps et du sang de Jésus Christ. On devine que le *Qui pridie* viendra à la suite. Précieuse formule, parce qu'elle désigne le sacrement eucharistique par les mots *imago* et *similitudo*, synonymes du mot *figura* qu'employait le *De sacramentis* pseudo-ambrosien, mots archaïques qui n'ont plus eu cours passé le v^e^ siècle [3]. Et par là

1. *L'eucharistie*, p. 357-358, d'après Dom Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du V^e^ au XI^e^ siècle* (1904), p. 321-322. Cf. Dom Cagin, *Eucharistia*, p. 62-63. Cette formule est dans cette messe mozarabe employée comme *Post pridie*, ce qui prouve que les gens qui l'ont employée n'en avaient pas reconnu la signification.

2. Ou simplement par dévotion. *Vita S. Melaniae*, 64 (éd. Rampolla, p. 37) : « Altera die cum esset in collecta beati Stephani..., diluculo vadens in eodem martyrio, praecepit oblationem de monasterio suo ferri. Non enim habebat consuetudinem communicare, nisi et ipsa oblationem obtulisset. »

3. On les retrouve dans la *Passio S. Apollonii*, 8, qui est antérieure à Eusèbe et vraisemblablement romaine. *Relliquiae*, n. 4090.

notre formule wisigothique peut remonter au même temps que le *De sacramentis*.

Or, que trouvons-nous dans cette formule wisigothique? Une rédaction tout ensemble conforme et indépendante de nos trois prières romaines précitées, le *Te igitur*, le *Memento*, le *Quam oblationem*. Voici la formule.

TE IGITUR :	Credimus, Domine sancte Pater aeterne omnipotens Deus, Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum pro nostra salute incarnatum fuisse et in substantia deitatis tibi semper esse aequalem. Per quem te petimus et rogamus, omnipotens Pater, ut accepta habeas et benedicere digneris haec munera et haec sacrificia inlibata, quae tibi in primis offerimus pro tua sancta Ecclesia catholica, quam pacificare digneris per universum orbem terrarum in tua pace diffusam.
MEMENTO DOMINE :	Memorare etiam, quaesumus Domine, servorum tuorum, qui tibi in honore sanctorum tuorum, ILLORUM, reddunt vota sua Deo vivo ac vero pro remissione suorum omnium delictorum.
QUAM OBLATIONEM :	Quorum oblationem benedictam ratam rationabilemque facere digneris, quae est imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi Filii tui ac redemptoris nostri.

L'attention doit être appelée sur le mot ILLORUM. Il suggère que des noms de saints sont prononcés là. Ce peuvent être les saints dont on célèbre l'anniversaire, ce peuvent être d'autres saints aussi. La présence de ces noms de saints dans cette formule wisigothique est à rapprocher de plusieurs textes de saint Augustin qui font allusion à la récitation de noms

de martyrs à l'autel : « *Ideoque habet ecclesiastica disciplina quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei ubi non pro ipsis oratur, pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur*[1] ». Les martyrs sont nommés au cours des saints mystères auxquels seuls les fidèles, les baptisés, assistent. ils sont nommés *ad altare Dei*. Augustin dit ailleurs : « *In recitatione ad altare Christi loco meliore recitantur* », il mentionne le nom de saints d'Hippone, comme saint Théogène, et de saints aussi comme saint Pierre et saint Paul, et il ajoute : M'avez-vous jamais entendu prononcer : « *Offero tibi, sancte Theogenis? aut, Offero tibi, Petre? aut Offero tibi, Paule*[2]*?* » Les noms de martyrs sont introduits là, *loco meliore*, à une place d'honneur. Les martyrs ne sont pas seuls nommés *ad altare* : on nomme aussi les évêques d'antan, dont on vénère la mémoire, Cécilien évêque de Carthage, par exemple (*Sermo* CCCLIX, 6). Saint Léon nous apprend que l'on nomme les évêques vivants avec qui on est en communion [3]. Ces noms, ces listes de noms au IVe siècle, au Ve, au VIe, constituaient les diptyques, dont il est si souvent parlé à propos des relations d'Églises à Églises[4].

1. Aug. *Sermo* CLIX, 5. Même affirmation *Sermo* CCLXXXIV, 5 : « Scitis quo loco martyres recitentur. Non pro illis orat Ecclesia. Nam merito pro aliis defunctis dormientibus orat Ecclesia » Cf. CCXCVII, 3. *Civ. Dei*, XXII, 10 : « ... ad sacrificium... suo loco et ordine nominantur (martyres), non tamen a sacerdote qui sacrificat invocantur. »

2 *Sermo* CCLXXIII, 7.

3. S. Leo. *Epistul.* LXXX, 3 : « de nominibus Dioscori, Iuvenalis et Eustathii ad sacrum altare recitandis... Incongruum eos... sanctorum nominibus sine discretione misceri ». Cf. LXXXV, 2.

4. Lire la note de M. Bishop, « The Diptychs », Connolly, p. 97-114.

Des observations qui précèdent on sera amené à conclure que le canon romain du temps du pape Innocent était notre canon traditionnel déjà, — mais à l'exclusion du *Communicantes,* à l'exclusion pareillement du *Nobis quoque peccatoribus* et du *Memento* des défunts, — nous réservons le *Per quem haec omnia.* Cela revient à dire que le canon romain est une composition primitivement ordonnée et homogène, dans laquelle se sont introduites des pièces adventices.

*
* *

Ces pièces rapportées ont un trait commun, que nous pouvons signaler tout de suite : elles se terminent par la clausule *Per,* et le texte reçu ajoute même *Amen* (qui manque au Sacramentaire Gélasien et au Grégorien). Or le canon ne comportait primitivement qu'une conclusion, celle à laquelle l'assistance répondait par l'*Amen* final.

Le *Memento etiam Domine* (*Memento* des défunts) ne se lit pas dans le canon du Sacramentaire Grégorien, où le *Nobis quoque peccatoribus* fait suite au *Supplices te rogamus.* Il ne se lit pas davantage dans le Sacramentaire Gélasien, qui a la même disposition. On signale, dans une série de manuscrits s'espaçant entre le VIII^e^ et le XI^e^ siècle (Ebner, p. 421), la même carence, qui n'est assurément pas un accident fortuit [1]. On induira de là que la messe papale, au

1. Delisle, p. 173-174. Bishop, *Liturgica,* p. 96.

VII^e^ siècle, au VIII^e^ siècle, ne comportait pas de *Memento* des défunts. Au IX^e^ siècle, Amalaire n'en parle pas.

Mais si, à Rome, le *Memento* des défunts, de défunts désignés par leurs noms, n'avait pas sa place dans une messe stationale, pourquoi ne l'aurait-il pas eue dans une messe privée? Le Missel de Bobbio (VII^e^ siècle) s'ouvre par une messe pour tous les temps, de type gallican, mais dont le canon est le canon romain, et dans ce canon figure (à sa place) notre *Memento* des défunts : cette messe est une messe quotidienne (*missa romensis cotidiana* [1]), donc une messe privée.

Dans un *Ordo romanus* publié par Dom Gerbert, d'après un manuscrit de Saint-Gall du IX^e^ siècle, on lit que du lundi au samedi peuvent être célébrées des messes pour les morts, et les noms des morts sont commémorés à ces messes, mais jamais le dimanche, où l'on ne doit nommer à la messe que les vivants, *vivorum nomina, regum vel principum seu et sacerdotum* [2].

Le Sacramentaire Grégorien mentionne une fois une rubrique pareille, et c'est dans une messe de

1, *P. L.* t. LXXII, p. 451-454. — Dom Cagin signale une réminiscence de notre *Memento* des défunts dans un *Post nomina* du Sacramentaire d'Auxerre (VII^e^ siècle), *P. L.* t. LXXII, p. 344 : « Placare, Domine, humilitatis nostrae precibus et hostiis... et eorum *Nomina* qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis, ipsis et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Per ».

2. Bishop, p. 97 et 99. M. Andrieu, « L'insertion du Memento des morts au canon romain de la messe », *Rev. des sc. relig.* 1921, p. 151-154.

mort, *Super episcopum defunctum* (Wilson, p. 142). On y voit introduit le *Memento* des défunts ainsi :

Super dipticia.

Memento etiam, Domine, famulorum tuorum ILLORUM qui nos praecesserunt et dormiunt in somno pacis.

Post lectionem.

Istis et omnibus, Domine, in Christo quiescentibus locum refrigerii lucis et pacis indulgentiam deprecamur. Per[1].

Au contraire, le *Nobis quoque peccatoribus* est présent à la place que nous lui connaissons dans tous les textes du canon romain : il n'a donc pas le caractère d'une pièce facultative. Signalé par l'*Ordo romanus I* et tous les *Ordines*, il fait bien corps avec la messe papale du VIII[e] siècle. On n'hésitera pourtant pas à considérer le *Nobis quoque peccatoribus* comme une pièce rapportée. Dom Cagin (p. 81-83) fait valoir qu'il n'a aucun lien avec le *Per quem haec omnia* qui le suit. On peut dire aussi bien qu'il n'en a aucun avec le *Supplices te rogamus* qui le précède (éliminé le *Memento* des défunts). Les deux prières *Communicantes* et *Hanc igitur* sont dénoncées pareillement par Dom Cagin comme interpolées dans le canon, parce qu'elles en brisent violemment la ligne logique et ne se raccordent ni à ce qui précède, ni à ce qui suit.

Voici une raison plus décisive.

Dans le *Communicantes* sont mentionnés les

1. Signalons au passage la couleur antique des mots *refrigerium*, *par*, si fréquents dans les inscriptions funéraires chrétiennes, sous la forme *In pace*, *In refrigerium*. O. Marucchi, *Epigrafia cristiana* (1910), p. 137. « Aeternum refrigerium », Gregor. *Moral.* VIII, 8.

saints à la protection desquels le célébrant et ses fidèles se recommandent. En tête, la Vierge Marie, mère de Dieu, c'est-à-dire revêtue du vocable consacré par le concile d'Éphèse (431) et popularisé à Rome par la dédicace de la Basilique Libérienne sous Xystus III (432-440). A la suite, les douze apôtres (saints Pierre et Paul en tête)[1] et douze martyrs. L'absence de saints qui ne seraient pas des martyrs est pour ce catalogue une bonne note d'antiquité. Saint Cyprien, évêque de Carthage dont le nom figure après les noms de cinq papes martyrs et avant saint Laurent, avait son *natale* fêté à Rome au IVe siècle déjà, et uni à celui du pape Cornelius, au cimetière de Calliste, nous l'avons dit ailleurs.

Les noms des deux martyrs romains Jean et Paul ont été donnés au vieux *titulus Pammachii* du Caelius : le nouveau vocable est signalé pour la première fois au temps de Symmaque (498-514), qui est dit avoir restauré l'abside « *ad beatum Iohannem et Paulum* » (*Lib. pontif.* t. I, p. 262). Saints Côme et Damien sont étrangers à Rome, qui les doit à la légende et à la dévotion byzantines : leurs noms seront donnés à une basilique de Rome par le pape Félix IV (526-530), déjà cependant le pape Symmaque avait dédié aux deux saints un oratoire attenant à Sainte-Marie-Majeure, « *ad sanctam Mariam oratorium sanctorum Cosmae et Damiani a fundamento construxit* » (*loc. cit.*), qui est le plus ancien monument de leur

1. Le *Lib. pontif.* (t. I, p. 262) rapporte du pape Symmaque qu'il fait exécuter pour la basilique de Saint-Paul une « image » en argent représentant « le Sauveur et les douze apôtres ». Voyez dans GRISAR, t. I, p. 94, un dessin de la mosaïque de Ricimer dans l'église de Sainte-Agathe des Goths, représentant le Christ et les douze apôtres, avec en tête saint Pierre et saint Paul.

culte à Rome. Saint Chrysogone, qui joue un rôle dans la légende de sainte Anastasie, n'est guère moins légendaire que les deux saints guérisseurs : la basilique romaine qui porte son nom est mentionnée pour la première fois[1] dans les signatures du concile romain de 499 et dans des inscriptions datées de 521 et de 522. De ces synchronismes, que personne n'a relevés jusqu'ici, on conclura que le *Communicantes* reçu ne peut être antérieur au VI^e^ siècle et est selon toute apparence du pape Symmaque.

On peut faire des observations pareilles sur le *Nobis quoque peccatoribus*. Les saints qui y sont nommés semblent choisis pour compléter le catalogue des douze apôtres et des douze martyrs du *Communicantes*. Il se pourrait même que les mots « *cum tuis sanctis apostolis et martyribus* » fût un rappel des apôtres et des martyrs du *Communicantes*. Le catalogue du *Nobis quoque peccatoribus* énumère en première ligne saint Jean Baptiste; puis saint Étienne; puis saint Mathias et saint Barnabé, apôtres surnuméraires que le *Communicantes* n'a pas comptés; puis saint Ignace évêque d'Antioche. A la suite, trois martyrs romains, les saints Alexandre (un des fils de sainte Félicité), Marcellin et Pierre (les deux martyrs du cimetière *ad duas lauros*). Enfin, après les martyrs, les martyres, formant un groupe de sept : saintes Félicité, Perpétue, Agathe, Lucie, Agnès, Cécile et Anastasie. On peut supposer que sainte Perpétue et sainte Lucie (comme saint Ignace) doivent leur introduction dans le canon romain à leur renommée littéraire, car aucun

1. MANSI, t. VIII, p. 236. GRISAR, t. I, p. 157.

souvenir monumental ne les rattache à Rome. Mais on doit rappeler que le pape Symmaque avait restauré la basilique de Sainte-Félicité et la basilique de Sainte-Agnès, qui toutes deux tombaient en ruine (*Lib. pontif.* t. I, p. 263). Si on demande pourquoi le martyr saint Alexandre est mentionné de préférence à tant d'autres, on peut répondre que le pape Symmaque avait remis en état le cimetière *Iordanorum* (sur la voie *Salaria nova*) « *propter corpus sancti Alexandri* » (p. 263). Indice plus frappant, la grande martyre de Catane, sainte Agathe, avait sur la voie *Aurelia* une basilique bâtie de fond en comble par le pape Symmaque (p. 262), sans nul doute pour faire pièce à la petite église arienne de Sainte-Agathe des Goths, bâtie dans le quartier de la Suburra par Ricimer, du temps où Ricimer, chef des dernières milices romaines et patrice de Rome, était le maître de la Ville Éternelle (455-472). Le *Nobis quoque peccatoribus* nous ramène donc comme le *Communicantes* au pontificat du pape Symmaque, dont on sait par le *Liber pontificalis* que grande fut sa dévotion aux apôtres et aux saints.

Il est beaucoup moins aisé de donner une date à la prière *Hanc igitur oblationem*. On sait pourtant qu'elle figurait dans le canon romain au temps du pape saint Grégoire, à qui le *Liber pontificalis* (t. I, p. 312) attribue une retouche du *Hanc igitur* : « *Hic augmentavit in praedicationem canonis* Diesque nostros in tua pace dispone *et cetera* ».

Le pape Vigile écrit en 538 à l'évêque de Braga [1], Profuturus, qui l'a consulté sur divers articles, ceci

1. Jaffe, 907 (29 juin 538).

entre autres : « Dans la célébration des messes en aucun temps et en aucune fête nous ne varions l'ordre des prières, *ordinem precum* » (*ordo* désigne aussi bien le texte des dites prières), et, ajoute le pape, « toujours nous consacrons les dons de l'oblation avec la même formule » (*eodem tenore*). — L'usage romain, ajouterons-nous, se différencie par là de l'usage wisigothique et de l'usage gallican qui ne maintiennent invariables que les paroles de la consécration (le *Pridie*) et donnent à chaque messe un texte propre du *post Sanctus* et du *post Pridie*. — Toutefois, à Rome, continue le pape Vigile, on a pour Pâques, pour l'Ascension, pour la Pentecôte, pour l'Épiphanie, pour les fêtes des saints, des paragraphes propres à la solennité, « *capitula diebus apta subiungimus quibus commemorationem sanctae sollemnitatis aut eorum facimus quorum natalitia celebramus* » ; mais le reste est invariable, « *cetera vero ordine consueto prosequimur* ». Pour bien fixer l'évêque de Braga, le pape lui transmet le texte du canon romain : « ... *ipsius canonicae precis textum direximus subter adiectum, quem ex apostolorum traditione suscepimus.* » Et afin que l'on sache à Braga où intercaler ces paragraphes propres, le pape envoie le texte des *preces* (ou canon) du jour de Pâques : « *Et ut caritas tua cognoscat quibus locis aliqua festivitatibus apta connectes, paschalis diei preces simul adiecimus.* » — D'une part donc pour consacrer les dons de l'oblation un texte invariable, qualifié de *canonica prex,* texte qui vient des apôtres. D'autre part, des morceaux propres à la solennité, morceaux où on rappelle, soit la solennité du jour, soit le saint dont on fait le *natale.*

On identifiera avec les *capitula diebus apta* les pièces du canon qui varient à certains jours. Deux pièces répondent à cette définition aujourd'hui encore, le *Communicantes* et le *Hanc igitur*. On peut donc croire le *Hanc igitur* antérieur au pape Vigile et cela nous rapproche encore du temps de Symmaque.

Si nous supprimons du *Hanc igitur* les mots qu'y a introduits saint Grégoire, on obtient un texte qui se réduit à bien peu de chose et qui ne se suffit pas à lui-même :

Hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae quaesumus, Domine, ut placatus accipias.

Ce texte-là ne se comprend que comme l'amorce de développements dont on ne doit pas l'isoler. Citons à l'appui une des nombreuses rédactions que le Sacramentaire Gélasien donne au *Hanc igitur* des messes pour les défunts, la messe pour un fidèle mort peu après son baptême (Wilson, p. 305) :

INFRA ACTIONEM.

Hanc igitur oblationem quam tibi offerimus, Domine, pro anima famuli tui ILLIUS benignus assume, eumque regenerationis fonte purgatum, et periculis vitae huius exutum, beatorum numero digneris inserere spirituum. Quam oblationem.

Cette formule est remarquable, du fait qu'elle ne contient pas l'addition grégorienne *Diesque nostros* (cette carence est fréquente dans les *Hanc igitur* du Gélasien); du fait aussi qu'elle ne se termine point par *Per Christum D. N.*, mais se raccorde immédiatement avec le *Quam oblationem*. Voici la

formule pour l'anniversaire de la vêture d'une vierge (p. 160) :

INFRA ACTIONEM.

Hanc igitur oblationem famulae tuae ILLIUS, quam tibi offerimus ob diem natalis eius quo eam sacro velamine protegere dignatus es, quaesumus, Domine, placatus accipias. Pro qua maiestati tuae supplices fundimus preces, ut in numero eam sanctarum virginum transire praecipias, ut tibi sponso veniente cum lampade suo (*sic*) inextinguibili possit occurrere, atque intra regni caelestis claustra gratias tibi referat choris sanctarum virginum sociata. Quam oblationem.

Disons que le *Hanc igitur* est inséré dans le canon pour exprimer l'intention particulière que l'on donne au saint sacrifice, soit qu'on l'offre pour un défunt ou plusieurs, soit qu'on l'offre pour un vivant ou une collectivité [1]. Le *Hanc igitur* ainsi entendu fait double emploi pour une large part avec le *Memento Domine* dans lequel il aurait pu se fondre. Il a dû être une surcharge propre à certaines messes [2]. Dans le Sacramentaire Gélasien on trouve près de cinquante rédactions différentes du *Hanc igitur*. A comparer le

1. Voyez à l'appui les divers *Hanc igitur* du Sacramentaire Léonien (FELTOE, p. 24, 119, 123, 130, 141, 145, 147, 148).

2. Le Sacramentaire Léonien (FELTOE, p. 36) a une formule qui confirme bien notre hypothèse. Elle porte en titre : *Coniunctio oblationis virginum sacratarum*. C'est une prière qui a pour fin d'unir à l'oblation de tous l'oblation spéciale des vierges. Et cette prière est ainsi conçue : « *Hanc etiam oblationem*, Domine, tibi virginum sacratarum quarum ante sanctum altare tuum oblata (?) nomina recitantur, *quaesumus placatus accipias*, pro quibus maiestatem tuam supplices deprecamur ut propositum castitatis quod te auctore professae sunt te protectore custodiant. Per. » Cette formule est en somme une variante du *Hanc igitur oblationem*, peut-être un *Hanc ig. obl.* de rechange. Et elle a l'avantage de nous apprendre que les noms des vierges qui ont fait l'offrande sont lus devant l'autel.

Gélasien et le Grégorien, on a l'impression que la liturgie romaine a tendu persévéramment à diminuer le nombre de ces variations, pour couper court à l'improvisation qui sur ce point, au VIII^e^-IX^e^ siècle encore (hors de Rome, il est vrai), aimait à se donner du jeu[1].

*
* *

Les conclusions que nous venons de présenter sur la formation du canon romain sont indépendantes de toute théorie sur l'identité ou la non-identité originelle de la liturgie romaine et des liturgies wisigothique, gallicane, ambrosienne : la théorie de Dom Cagin, au contraire, présuppose cette identité originelle, et ne ramène le canon romain à l'homogénéité que pour le faire rentrer dans l'unité des autres liturgies d'Occident, et le proposer ainsi simplifié comme l'archétype dont procèdent ces diverses liturgies. Nous n'avons pas présentement à nous prononcer sur cette généalogie des liturgies occidentales : nous voulons considérer le canon romain en lui-même, n'étudier que lui.

La critique de Dom Cagin, pour autant qu'elle relève de la seule critique interne, nous semble avoir bien mis en lumière le caractère d'accession du *Communicantes*, du *Nobis quoque peccatoribus*, du *Memento* des morts, sur ce point ses conclusions sont les nôtres. Par contre, nous ne croyons pas qu'il puisse établir que le *Memento* des vivants et les trois autres pièces précitées aient à Rome eu

1. Voyez les exemples produits par EBNER, p. 414-417.

leur place dans la zone de l'offertoire, antérieurement au pape Innocent, et correspondu ainsi au *Post nomina* gallican; ni que le *Hanc igitur* et le *Quam oblationem* aient, toujours antérieurement au pape Innocent, été employés à Rome en guise de *Post sanctus,* le *Te igitur* en guise de *Post pridie.* Nous sommes peu sensibles aux prouesses de la « méthode comparative » et lui préférons l'observation directe de quelques textes nets ou de quelques faits constants. Loin que le *Communicantes* et le *Nobis quoque peccatoribus* aient pu, antérieurement à Innocent, figurer dans la zone de l'offertoire romain, nous avons établi qu'ils n'ont pas été constitués avant le pape Symmaque et qu'ils sont sans doute l'œuvre de ce pape, un siècle après Innocent. La théorie de Dom Cagin soulève d'ailleurs une question préalable.

Un pape pouvait prendre sur lui d'insérer dans le texte de la *prex canonica* des paragraphes additionnels, comme l'aura fait Symmaque, des membres de phrase explétifs, comme l'ont fait saint Léon, saint Grégoire. Mais bouleverser cette *prex canonica,* un texte que le pape Vigile au VI^e^ siècle professe venir des apôtres, voilà qui n'est guère dans l'esprit romain du temps! Le pape Innocent écrivait, en 416, à l'évêque de Gubbio : « Si les *sacerdotes Dei* (les évêques) voulaient conserver intactes les institutions ecclésiastiques telles qu'elles (nous) ont été remises par les bienheureux apôtres, nulle contradiction, nulle variation ne se rencontrerait dans les ordres et les consécrations... Qui ne sait ou qui ne se convaincrait que ce qui a été remis par Pierre, le prince des apôtres, à l'Église romaine et

s'y conserve persévéramment, doit être observé par tous (les évêques), et qu'il n'y faut surajouter ou introduire rien qui soit sans autorité ou qui soit emprunté ailleurs (qu'à Rome)?... » Des déclarations aussi formelles n'encouragent pas à conjecturer que le pape Innocent a pu porter la main sur le canon traditionnel pour le disloquer[1].

1. Sur le sentiment conforme au nôtre de M. E. Bishop, et en opposition à la théorie en vogue, surtout en Allemagne, d'après laquelle notre Canon, c'est-à dire le Canon des VI^e^ et VII^e^ siècles, serait le résultat d'une dislocation ancienne, un réarrangement, un rapiéçage maladroit et compliqué, voyez BISHOP-WILMART, *Le génie du rit romain*, p. 90-93.

VIII

LE CANON ROMAIN (*suite*)

Incipit canon actionis. — Nous avons vu que c'est par ces mots que s'ouvre le canon de la messe dans le Sacramentaire Gélasien, et que ces mots y sont placés immédiatement avant le *Sursum corda*, le canon comprenant alors aussi bien le *Vere dignum* que le *Te igitur* et la suite, et finissant à l'*Amen* qui précède le *Pater*. Que cet *Amen* soit la conclusion du canon, nous en avons la preuve dans la messe de l'Ascension, où le Sacramentaire Grégorien insérant une bénédiction des fèves nouvelles juste avant le *Per quem haec omnia*, indique que cette bénédiction prend place un peu avant la fin du canon : « *Inde vero modicum ante expleto canone benedices fruges novas* » (éd. Wilson, p. 107). Nous verrons d'autre part saint Grégoire le Grand décider que le *Pater* doit être récité immédiatement après le canon, « *mox post precem* », le mot *prex* désignant la prière de l'oblation ou consécration, *prex canonica* comme l'appelle le pape Vigile cité plus haut.

Le mot grec *canon* depuis beau temps appartenait à la langue ecclésiastique latine, où il signifiait toute règle édictée par l'autorité légitime, comme le mot latin *forma* auquel il a été préféré.

*
* *

Te igitur, clementissime Pater, per Iesum Christum filium tuum Dominum nostrum. — Cette prière suppose une prière antécédente, puisque *igitur* donne à toute la formule le sens d'une conséquence tirée de considérants. On nous objecte que cet *igitur*, à la place où nous le voyons, ne se rapporte à rien! En réalité, il se rapporte à tout le contenu de la préface, qui exprime notre hommage à Dieu le Père et le lui présente par Jésus Christ notre Seigneur : *igitur* est un rappel de ce qui vient d'être dit. Notez que Dieu est ici appelé Père, *clementissime Pater :* or la liturgie romaine ne donne à Dieu le vocable de Père (pas notre Père, ni Père de son Fils unique, mais Père absolument) que dans la préface, jamais dans les oraisons. En prononçant *clementissime Pater,* le *Te igitur* a donc un trait exceptionnel en commun avec la préface, et c'est bien la préface qu'il entend rappeler.

Au Père très clément, à qui la préface vient de présenter une offrande de louange, on présente maintenant l'offrande matérielle du pain et du vin qui sont sur l'autel : *Supplices rogamus ac petimus uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata.* Il n'est pas vrai de dire que ces mots supposent que le pain et le vin sont

consacrés, comme on l'a suggéré pour pouvoir en conclure que le *Te igitur* n'est plus à sa place en tête du canon! Les secrètes ne se comptent pas dans le Sacramentaire Grégorien où les oblations sont qualifiées de *munera*. L'emploi de *dona* est très rare dans les secrètes, au contraire, mais il n'est pas inouï [1]. Le mot *sacrificia* est dans les secrètes le synonyme de *munera*. Vouloir que *dona* désigne les dons faits par Dieu à l'homme, et *munera* les présents offerts par l'homme à Dieu, est une subtilité de liturgistes du Moyen Age qui n'étaient ni latinistes ni biblistes : la Vulgate emploie, en effet, *dona* pour désigner aussi bien un don de Dieu qu'une oblation de l'homme. *Illibata* ne veut pas dire offrande sans tache, mais offrande intacte, pain et vin auxquels on n'a pas touché. Le mot, qui n'est pas biblique, et qui ne se rencontre pas ailleurs (que je sache) dans la liturgie romaine, est d'excellente latinité; saint Cyprien l'emploie avec prédilection [2]. Que Dieu agrée et bénisse ce pain et ce vin d'abord, pour que ce pain et ce vin deviennent ensuite le corps et le sang du Christ; il n'y a rien là qui implique que la consécration est déjà accomplie, pas plus que dans la secrète de la messe des Quatre Couronnés au Sacramentaire Grégorien (Wilson, p. 107) :

Benedictio tua, Domine, larga descendat, quae et munera nostra deprecantibus sanctis tuis tibi reddat accepta et nobis sacramentum redemptionis efficiat. Per.

1. Voyez la secrète du lundi de la Pentecôte (Wilson, p. 79), du vendredi des Quatre-Temps de septembre (p. 104), de l'Épiphanie (p. 17).
2. Cf. lettre de l'empereur Honorius à l'empereur Arcadius, en 404 : l'église « ubi castae preces, ubi vota sincera, ubi sacrificia illibata solvuntur ». *Coll. avellan.* 38 (éd. Günther, p. 86).

En prononçant les paroles *Supplices te rogamus,* le célébrant s'incline profondément ; le mot *supplices* a suggéré le geste, la mimique commente le texte, comme il arrive si souvent dans la liturgie. Cette rubrique, qui n'est pas mentionnée dans les *Ordines* purs romains, apparaît pour la première fois dans l'*Ordo romanus II* (romano-carolingien). En prononçant les paroles *dona, munera, sacrificia,* le célébrant dessine de la main droite une croix sur le pain et le vin, il les bénit : le mot *benedicas* a suggéré le geste. Ces signes de croix sont indiqués par l'*Ordo romanus II,* ainsi que les autres signes de croix à faire au cours du canon. On sait par une lettre du pape Zacharie à saint Boniface (4 nov. 751) que ces signes de croix se faisaient à Rome, au VIII^e^ siècle, et que dès lors ils étaient marqués dans le texte du canon, pas universellement toutefois, ce qui fait supposer que la rubrique n'était pas ancienne[1].

In primis quae tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica... toto orbe terrarum. — La première pensée est pour l'Église universelle. Cela rappelle la réponse de l'évêque de Tarragone, Fructuosus,

1. JAFFE, 2291 : « Votis autem tuis clementer inclinati, in rotulo (le canon était donc écrit sur un rouleau de parchemin) dato Lul religioso presbytero tuo, per loca signa sanctae crucis quanta fieri debeant infiximus. »

Ces croix sont marquées dans le Sacramentaire Gélasien, pas dans tous les mss. WILSON, p. 238. Elles manquent au *Missale Francorum* (VII^e^ siècle). Léon IV, ou quel que soit l'auteur de l'instruction au clergé de Rome, prescrit de bénir le calice et l'*oblata* d'un geste droit, non d'un geste circulaire. Il veut que pour bénir on bénisse avec deux doigts étendus (l'index et le médius), le pouce étant joint aux deux autres doigts (l'annulaire et le petit doigt) repliés : « Calicem et oblatam recta cruce signate, id est non in circulo et variatione digitorum, ut pluri[illegible] faciunt sed districtis duobus digitis et pollice intus recluso ».

s'apprêtant à monter sur le bûcher, et à qui un chrétien demande de se souvenir de lui dans son martyre : « Il est nécessaire, répond l'évêque, que j'aie dans ma pensée l'Église catholique répandue de l'Orient à l'Occident [1] ». Cette belle parole, qui est de l'année 258, a comme un accent liturgique. Un siècle plus tard, en Afrique, l'auteur du *De schismate Donatistarum* (en 370), saint Optat de Milève, représente aux Donatistes la contradiction où ils se mettent en offrant le sacrifice pour l'Église catholique avec laquelle ils ont rompu toute relation : « *Offerre vos dicitis Deo pro una Ecclesia quae sit in toto terrarum orbe diffusa* ». Vous dites que vous offrez pour l'Église catholique, et cela fait partie du texte même de la liturgie qui est la vôtre et la nôtre, une liturgie donc antérieure au schisme (lequel date de 312), et cela est sur vos lèvres un mensonge : « *Mendacium vestrum... quo cotidie a vobis sacrificia condiuntur.* » Car nous ne pouvons penser que cette parole d'un texte qui fait loi, vous l'escamotiez : « *Nam quis dubitet vos illud legitimum in sacramentorum mysterio praeterire non posse?* » (Optat. II, 12). Dieu est prié de pacifier, de garder, d'unifier, de conduire cette Église catholique, de la défendre des schismes et des discordes, *pacificare, custodire, adunare et regere.* Le pape Pélage II, faisant appel à des schismatiques de son temps, demande à Dieu « *Ecclesiam suam adunare atque pacificare* », qui sont les termes mêmes du canon romain [2].

1. « In mente necesse est me habere Ecclesiam catholicam ab Oriente usque ad Occidentem diffusam. » *Relliquiae*, n. 4048.
2. Jaffe, 1054.

Le Sacramentaire Grégorien ne fait mention ni de l'évêque du lieu, ni des orthodoxes du monde, mais seulement du pape, et dit : « ... *toto orbe terrarum, una cum beatissimo tuo papa nostro* ILLO. *Memento Domine...* » (WILSON, p. 2). Le concile de Vaison de 529 prescrit de réciter le nom du pape, le pape qui siège sur le Siège apostolique (can. 4). Le pape Pélage (556-561) exprime aux évêques de Toscane l'étonnement qu'il a d'apprendre qu'à la messe ils ne prononcent pas son nom : « Comment ne croyez-vous pas être séparés de la communion de l'univers, si vous taisez mon nom au cours des saints mystères [1] ? » La dévotion d'évêques comme saint Césaire d'Arles est désormais une coutume à laquelle on ne saurait manquer sans paraître se séparer de la catholicité.

La formule *cum famulo tuo papa nostro N.* aurait pu à la rigueur s'entendre un temps de l'évêque du lieu, parce que *papa* était anciennement un titre de vénération qui se donnait à tous les évêques [2] : il en est ainsi dans le latin de saint Jérôme, de saint Augustin, de Sidoine Apollinaire, de Fortunat, et même d'Ennodius de Pavie († 521). A Rome, clercs et fidèles donnaient à leur évêque le titre de *papa* :

1. JAFFÉ, 939 (15 février 556). ENNOD. *Libellus pro synodo*, 77 (éd. VOGEL, p. 59) : « Ullone ergo tempore dum celebrarentur ab his sacra missarum, a nominis eius commemoratione cessatum est », il s'agit des évêques Laurent et Pierre et du pape Symmaque (498-514).

2. Exemple : Grégoire de Tours (*Hist. Franc.* II, 18) raconte que saint Remi fait réclamer à Clovis le vase précieux que les Francs ont enlevé à son église de Reims. Clovis invite l'envoyé de Reims à le suivre à Soissons où doit se faire le partage du butin. Quand le sort m'aura donné ce vase, je ferai ce que demande Remi, « *quae papa poscit adimpleam* ».

dans les inscriptions damasiennes, Dionysius Philocalus se qualifie de « *Damasi papae cultor atque amator* » ; dans l'inscription de la façade de Saint-Pierre le consul Marinianus écrit « *papae Leonis mei* » ; au concile d'Éphèse en 431, les légats du pape Célestin disent « Notre très saint et bienheureux pape Célestin. » La formule du canon peut donc être romaine, appartenir au canon de la messe quand elle n'est pas célébrée par le pape en personne, et remonter au moins au v^e^ siècle. On comprend toutefois que hors de Rome, des clercs lettrés du VII^e^ siècle aient senti le besoin d'écrire : ... *famulo tuo* ILLO *papa nostro sedis apostolicae episcopo* (EBNER, p. 398). Puis, il arriva qu'il n'y eut plus que l'évêque de Rome à porter le titre de pape, et le qualificatif d'évêque du Siège apostolique devint superflu [1].

Hors de Rome encore, à la mention du pape on associa la mention de l'évêque du lieu, *et antistite nostro* N. ou ILLO. Telle est la règle hors du diocèse de Rome, dit Innocent III (III, 5). Cette mention de l'évêque diocésain, qui dut être suggérée par celle du pape, manque souvent dans des manuscrits anciens où le pape est nommé (EBNER, *loc. cit.*). Au x^e^ siècle l'usage s'introduit de nommer après l'évêque du lieu le prince (roi ou empereur) ; il n'est même pas inouï que le prince soit nommé avant l'évêque ; comme aussi il arrive que des scrupules ou de justes ressentiments suggèrent de le suppri-

1. Voyez P. B. « Papa, Sedes apostolica, Apostolatus », *Rivista di archeologia cristiana*, 1925, p. 99-103, où je montre que *papa* a été pris pour la première fois absolument au concile de Tolède de 400.

mer (Ebner, p. 399), et cela n'est pas rare à la fin du Moyen Age [1]. Innocent III (III, 5) veut que le prince soit nommé. Au XIII^e^ siècle, le *Missale secundum consuetudinem Romanae curiae,* plus tard le Missel Romain de saint Pie V, ont décidément exclu le prince du canon, la Hongrie et la Bohême étant restés jusqu'ici les seuls pays qui l'y maintenaient, en vertu d'une concession du pape Clément XIII à l'impératrice Marie-Thérèse [2].

Et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus. — Cette formule manque au Sacramentaire Gélasien et au plus grand nombre des manuscrits anciens, notamment à ceux qui mentionnent le pape seul; néanmoins on la rencontre déjà dans des manuscrits du VII^e^-VIII^e^ siècle (Ebner, p. 400). Évidemment on a hésité, hésitation qui au XI^e^ siècle dure encore, témoin Bernold de Constance déclarant superflue cette mention de tous les fidèles de la foi catholique juste avant le *Memento* des vivants (*Microl.* 13). Il aurait pu dire aussi bien qu'elle n'ajoutait rien à celle de l'*Ecclesia catholica* qui précède. — *Orthodoxi* est pris ici substantivement : on le trouve avec cette acception dès la fin du

1. Ebner (p. 401-402) signale dans des mss. du X^e^ et du XII^e^ siècle après *episcopo* la mention du prêtre qui célèbre la messe, *et me indigno famulo tuo.* Dans d'autres mss. de la même période ou plus récents, à l'issue du *Memento* des vivants le célébrant ajoute : « Mihi quoque indignissimo famulo tuo propitius esse digneris et ab omnibus me peccatorum offensionibus emundare. »

2. Thalhofer-Eisenhofer, t. II, p. 466. Clément XIII y met cette condition expresse que lesdits rois, soit de Bohême, soit de Hongrie, auront été sacrés. On peut s'étonner que le canon romain n'ait pas préservé quelque trace du dévouement de l'Église à l'Empire romain (*romanum nomen, romani principes*), dévouement qui inspire de si belles prières au Sacramentaire Léonien. Voyez par exemple Feltoe, p. 27, 38, 40, 63, 71, 75, 77, 83, 110, 144.

IVe siècle, chez saint Jérôme [1]. L'expression *fidei cultor* se rencontre déjà chez saint Cyprien [2]. On lisait à l'entrée de la basilique des Saints-Jean-et-Paul, le *titulus Pammachii,* à Rome :

Quis tantas Christo venerandas condidit aedes
si quaeris : cultor Pammachius fidei [3].

Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum [*N. et N.*] *et omnium circumstantium quorum tibi fides cognita est et nota devotio* [4]. — Le Sacramentaire Gélasien ne marque pas de noms à dire, pas davantage le Sacramentaire Grégorien. La liturgie romano-carolingienne, au contraire, accepte que des noms propres soient ici prononcés par le célébrant (EBNER, p. 402). Il arrive que ces noms sont écrits en surcharge dans le texte du canon ou dans la marge. La formule *famulorum famularumque tuarum et omnium circumstantium* (ou *circumadstantium*) suggérait déjà que d'autres que les assistants, ou un groupe distinct d'assistants, pouvaient avoir leur place dans le canon. On lit dans le Sacramentaire Gélasien (WILSON, p. 34) à la messe du troisième dimanche de carême :

INFRA ACTIONEM, *ubi dicit* Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum qui electos tuos suscepturi sunt ad sanctam gratiam baptismatis tui : et omnium circumadstantium. *Et taces. Et recitantur nomina virorum et mulierum qui ipsos infantes suscepturi sunt. Et intras :* Quorum tibi fides cognita.

1. HIERONYM. *Epistul.* XVII, 2.
2. CYPRIAN. *Epistul.* LXVII, 6.
3. *Damasi epigrammata* (éd. IHM), p. 106.
4. Sur les emplois liturgiques du mot *devotio,* A. DANIELS, « Devotio », dans le *Jahrbuch,* 1921, p. 40-60.

Le célébrant fait une pause : *Et taces*. Les noms sont lus par un autre que le célébrant, sans doute par un diacre : *Et recitantur nomina*[1]. Le troisième dimanche de carême, il s'agit des parrains et des marraines des candidats au baptême : cette rubrique, qui est unique dans le Sacramentaire Gélasien et qui manque au Grégorien, est un vestige de la lecture des diptyques.

Pro quibus tibi offerimus vel, ces mots, qui manquent au Sacramentaire Gélasien, au Grégorien, aux sacramentaires antérieurs à la fin du IXe siècle, sont considérés comme une innovation du IXe-Xe siècle (Ebner, p. 404), contre laquelle au XIe siècle encore proteste Bernold de Constance (*Microl.* 13). Ils ont pourtant une indubitable couleur antique[2].

Qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, les assistants qui ont offert le pain et le vin de l'oblation, les *offerentes,* et nous retrouvons là le vieil usage : le célébrant offre leurs offrandes, on peut dire qu'ils offrent par ses mains[3]. L'exégète romain contemporain du pape Damase que nous avons eu l'oc-

1. Le Missel de Stowe, immédiatement avant le *Memento*, met cette rubrique : « Hic recitantur nomina vivorum » (Warner, p. 12). Et dans le *Memento* des morts le même missel introduit une longue liste de saints et d'inconnus (p. 14-46). L'*Ordo* de Ratoldus († 986), abbé de Corbie, suppose que les noms sont lus par les sous-diacres, lesquels à la messe solennelle se tiennent entre l'autel et l'assistance : « Subdiaconi a retro altari, ubi memoriam vel nomina vivorum et mortuorum nominaverunt vel recitaverunt... » Cf. Delisle, p. 63-65.

2. Ambros. *Epistul.* XLI, 23 : « Dico imperatori : Fac me securum pro te offerre. »

3. Je donne à l'offrande des fidèles son sens réaliste. Mais cette interprétation ne doit pas exclure le sens mystique qui associe les fidèles à l'action du célébrant.

casion de citer, écrit que Saül offrit sans être prêtre par les mains du prêtre : « Car celui-là est dit offrir dont les oblations sont celles que le prêtre place sur l'autel [1] ». L'offrande des *offerentes* est un sacrifice de louange, ainsi l'entendent quelques secrètes, comme celle que le Sacramentaire Gélasien (Wilson, p. 203) donne à la messe de la vigile de sainte Cécile :

Suscipe, Domine, sacrificium placationis et laudis, quod nos..., et perducat ad veniam et in perpetua gratiarum constituat actione. Per.

Les *offerentes* offrent pour eux-mêmes et pour les leurs, *pro se suisque omnibus*. On rappelle à ce propos que le pape saint Grégoire parle d'un homme devenu captif, pour le soulagement de qui sa femme avait coutume à certain jours d'offrir le sacrifice, *sacrificium* au sens d'offrande, « *pro quo sua coniux diebus certis sacrificium offerre consueverat* » (*Dialog.* IV, 57). On contribue à l'offrande aussi bien pour le rachat de ses péchés, *pro redemptione animarum suarum,* dans le sentiment de la secrète du mercredi de Pâques au Sacramentaire Gélasien (Wilson, p. 93) :

Suscipe, quaesumus, Domine, hostias redemptionis humanae, et salutem nobis mentis et corporis operare placatus. Per.

Les mots *pro spe salutis et incolumitatis suae*

1. Pseudo-Augustin, *Quaest.* XLVI, 6 (éd. Souter, p. 86).

s'entendent du salut éternel[1]. Cependant on peut leur donner aussi un sens temporel, ainsi qu'écrit saint Augustin : « *Incolumitas in ipsa vita ac salute atque integritate animi et corporis constituta est*[2]. » L'*incolumitas* est alors la santé.

Tibique reddunt vota sua, expression biblique, les sacrifices offerts au temple de Jérusalem étant le plus souvent des vœux que l'on accomplit[3], vœu est synonyme de *sacrificium*. On peut rapprocher cette secrète que le Sacramentaire Grégorien (Wilson, p. 102) donne à la messe de sainte Lucie et de saint Géminien, et à la messe de sainte Félicité (p. 110) :

Vota populi tui, Domine, propitiatus intende, et quorum nos tribuis sollemnia celebrare, fac gaudere suffragiis. Per.

* *

Le *Communicantes* est dans le Missel Romain annoncé par l'inscription Infra Actionem, qui date du temps où dans les sacramentaires (le Sacramentaire Gélasien en est un exemple) le *Communicantes* figurait à la suite de la collecte, de la secrète, de la préface, propres au jour ou au saint. L'inscription Infra Actionem était une indication

1. On lit dans une inscription : « Attice dormi in pace de tua incolumitate securus ». Marucchi, p. 151.

2. Aug. *Epistul.* cxxx, 13. Cf. Gregor. *Reg. pastor.* iii, 12.

3. *Ps.* xxi, 26; lx, 9; lxiv, 2; lxi, 13; cxv, 14, etc. Aug. *Epistul.* cxlix, 15 : « Voventur omnia quae offeruntur Deo, maxime sancti altaris oblatio. » Ambros. *Epistul.* xl, 1 : « Indignus sum qui pro te offeram, cui tua vota, cui tuas committas preces. »

utile, tandis qu'elle ne l'est plus, n'y ayant point de raison de rappeler dans le texte même du canon que le *Communicantes* doit être intercalé dans le canon. *Infra* pour *intra* est de basse latinité.

La longue phrase du *Communicantes* est une phrase sans verbe, s'articulant sur deux participes présents (*communicantes*, *venerantes*), que l'on accordera soit avec le *qui tibi offerunt tibique reddunt* du *Memento* des vivants, soit et mieux peut-être avec le *supplices te rogamus ac petimus* du *Te igitur*, si l'on tient à restituer à la phrase une tenue grammaticale. Cette difficulté n'est pas la seule.

Le sens du mot *communicantes* est malaisé à déterminer. Le mot, en effet, appellerait un complément, encore qu'il ne soit pas inouï de rencontrer *communicare* pris absolument, chez Optat de Milève par exemple, qui sous-entend *Ecclesiae catholicae*[1]. Notre *communicantes* pourrait donc vouloir dire : Nous tous ici qui sommes dans la communion de l'Église. On a supposé aussi : Nous tous ici qui communions aux *memoriae martyrum*[2].

Les raisons qui doivent faire attribuer le *Communicantes* au temps du pape Symmaque ont été propo-

1. Et déjà saint Cyprien. *De dom. orat.* 18 : « Abstenti et non communicantes a caelesti pace separemur... » (pécheurs exclus de la communion pour une faute grave). Cf Optat. VII, 3 et 6.

2. Cette interprétation se rattacherait à une variante célèbre du texte de l'épître aux Romains (XII, 13) : « Prenez votre part des nécessités (χρείαις) des saints », dit l'apôtre, et certain sont lu μνείαις, qui donne en latin *memoriis* pour *necessitatibus*. Mais à ce prix on avait *memoriis sanctorum communicantes*, leçon de l'ancienne version latine, leçon reçue à Rome (et en Afrique) et qui persévère dans le *Codex Amiatinus*. Lagrange, *Romains*, p. 304.

sées plus haut, et elles nous dispensent de commenter à nouveau le catalogue d'apôtres et de martyrs qui sont invoqués là. Le pape Grégoire III (731-741), ému sans doute par le fait que les saints du jour, et notamment les confesseurs, fussent oubliés, décréta (en 732) que, après *omnium sanctorum tuorum,* on ajouterait : *Sed et diem natalitium celebrantes sanctorum tuorum martyrum ac confessorum, perfectorum iustorum, quorum sollemnitas hodie in conspectu gloriae tuae celebratur,* > *quorum meritis precibusque concedas* etc.[1]. La notice du pape Grégoire III (*Lib. pont.* t. I, p. 417) donne une variante à cette formule : il s'agit bien des martyrs et confesseurs dont l'anniversaire est célébré « *hodie in conspectu tuae maiestatis* », mais on précise « *toto in orbe terrarum* » : les saints commémorés sont ceux de l'Église universelle, non ceux de l'Église romaine seulement. On trouve trace de l'innovation du pape Grégoire III dans des manuscrits du x^e^-xii^e^ siècle (Ebner, p. 409-410), elle n'a pas réussi cependant à s'imposer. Dans d'autres manuscrits on trouve des noms de saints introduits par la dévotion locale parmi les noms du canon romain : ainsi certains manuscrits du Sacramentaire Gélasien (Wilson, p. 234) intercalent après saints Côme et Damien : *Dionysii, Rustici et Eleutherii, Hilarii, Martini, Augustini, Gregorii, Hieronymi, Benedicti.* Pareilles insertions sont des indices de provenance (Ebner, p. 408-409). Aucune n'a prévalu contre le catalogue romain du pape Symmaque.

La rubrique qui prescrit au célébrant de tenir les

1. Le décret est reproduit par Duchesne, *Lib. pont.* t. I, p. 422.

mains étendues sur l'hostie et le calice en disant la prière *Hanc igitur oblationem* et la suite jusqu'à *Per Christum Dominum nostrum* (*Amen*), est une rubrique qui ne date que du XV^e^ siècle, inspirée, dit-on, par le texte du Lévitique qui prescrit de poser la main sur la tête de la victime que l'on offre, afin d'exprimer par ce geste que le prêtre l'offre pour son expiation personnelle (*Lev.* I, 4; *Exod.* XXIX, 10). Cette rubrique tardive, consacrée par le Missel Romain de saint Pie V, et dont nous ignorons d'où elle vient, s'est substituée à un usage plus ancien, dont on trouve trace au XI^e^ siècle (chez Bernold de Constance), au XIII^e^ siècle (chez Durand de Mende), et qui était que le célébrant prononçait la prière *Hanc igitur* en s'inclinant profondément. L'usage de s'incliner ainsi a été très répandu jusqu'au XVI^e^ siècle, sans être jamais général. On peut penser que cette inclination profonde est le commentaire des mots *servitutis nostrae.* Quant aux mots *servitutis nostrae,* on les entend du célébrant, tandis que *familiae tuae* désigne l'assistance et mieux encore l'Église [1], comme dans cette oraison que le Sacramentaire Grégorien donne aux vêpres de la fête des saints Pierre et Paul (WILSON, p. 88) :

Familiam tuam, Domine, propitius intuere et apostolicis defende praesidiis, ut eorum precibus gubernetur quibus nititur te constituente principibus. Per.

Les mots introduits par saint Grégoire expriment la demande que la famille de Dieu doit lui faire de la

1. S. LEON. *Epistul.* CVIII, 3 : « Ut si quid per servitutem nostram... impletur effectu... » *Servitus nostra,* notre ministère. Cf. S. LEON. *Serm.* II, 2; III, 1; IV, 1, 4; etc.

paix qui n'est pas selon le monde, la paix de Dieu, *diesque nostros in tua pace disponas*. Cette paix n'est pas celle de l'empire romain, mais des âmes. Que Dieu nous préserve de la damnation (*atque ab aeterna damnatione nos eripi*), qu'il nous mette au nombre de ses élus (*et in electorum tuorum iubeas grege numerari*).

Toutes les prières qui se placent entre le *Sanctus* et le *Qui pridie* (si nous exceptons le *Communicantes*) sont des prières d'offrande : le célébrant présente le pain et le vin, les *oblata* des *offerentes*, et il exprime à quelles intentions cette offrande est faite. Le *Quam oblationem* reprend le thème, il demande à Dieu que cette offrande (matérielle) soit par lui bénie sans réserve (*in omnibus*), reçue (*adscriptam*) [1], ratifiée (*ratam*), raisonnable [2], agréable (*acceptabilem* [3]), afin qu'elle devienne le corps et le sang de notre Seigneur Jésus Christ, le fils bien-aimé de Dieu : par ces derniers mots nous nous élevons de l'ordre de l'offrande (matérielle) à l'ordre du sacrement. Le mot *benedictam* suggère le signe de croix que le célébrant dessine trois fois sur les oblats considérés comme un tout, puis séparément sur le pain qui va devenir le corps du Sauveur, sur le vin qui va devenir son sang [4]. Les liturgistes récents qui ont proposé de voir dans le *Quam oblationem* l'épiclèse de la liturgie

1. Rapprochez cette oraison du Sacramentaire Léonien (Feltoe, p. 61) : « Omnipotens sempiterne Deus, qui offerenda tuo nomini tribuis, et oblata deuotioni nostrae seruitutis adscribis... » *Adscribere* revient à porter à l'avoir de quelqu'un.

2. Cf. Gregor. *Moral.* XVII, 30 : « Requirendus erat homo qui pro hominibus offerri debuisset, ut pro rationali peccante rationalis hostia mactaretur ».

3. *Ibid.* XXIII, 1, 6 : « Haereticorum sacrificia accepta Deo esse non possunt, nisi pro eis universalis Ecclesiae manibus offerantur ».

4. Cf. Aug. *In Ioa. Tract.* CXVIII, 5.

romaine, n'ont pas observé que le *Quam oblationem* est une transition, une dernière préparation, et que son contenu n'en est pas autre que celui d'une secrète, par exemple la secrète suivante du Sacramentaire Grégorien (Wilson, p. 81) :

Munera, Domine, oblata sanctifica, ut tui nobis unigeniti corpus et sanguis fiant. Per eumdem.

Le mot *nobis,* dans *ut nobis corpus et sanguis fiat,* est ce que les grammairiens appellent un datif éthique ou explétif, au sens où Boileau écrit : Prends-moi le bon parti.

*
* *

Nous arrivons aux paroles sacramentelles. Le *Qui pridie* ou le récit de la cène se raccorde par le pronom *qui* à la prière précédente qui se terminait sur le nom de Jésus Christ.

Pridie quam pateretur, pour marquer le temps et aussi rattacher la cène à la passion. Dom Cagin a rendu le service de montrer que ces termes *Pridie quam pateretur* sont propres aux liturgies occidentales, tandis que les liturgies orientales sans exception disent *In qua nocte tradebatur,* emprunt au récit de la cène de saint Paul (*I Cor.* xi, 23). Le canon romain, qui dira tout à l'heure *Postquam cenatum est,* néglige de marquer en commençant que l'institution de l'eucharistie prend place dans un repas[1].

1. Le *Qui pridie* de la messe du jeudi saint lit : *Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur,* incise qui provient peut-être de l'ancien canon romain.

Accepit panem, deux mots pris aux trois Synoptiques et à saint Paul.

In sanctas ac venerabiles manus suas, ces mots qui ne sont pas scripturaires, fixent les regards sur le Sauveur dans un sentiment de tendre respect.

Et elevatis oculis in caelum ad te Patrem suum omnipotentem, cela non plus n'est pas des récits scripturaires de la cène. C'est un rappel premièrement du miracle de la résurrection de Lazare dans le quatrième Évangile, où « Jésus, levant les yeux en haut, dit : Père, je te rends grâces de ce que tu m'as écouté » (Ioa. xi, 41). C'est secondement un rappel du miracle de la multiplication des pains, où, « levant les yeux vers le ciel, Jésus dit la bénédiction et rompit les pains » (Marc. vi, 41, et les textes parallèles). Ce rappel de deux miracles grands parmi les plus grands est pour nous préparer à un miracle plus grand encore.

(*Tibi*) *gratias agens* est pris au récit de saint Luc et de saint Paul. *Benedixit,* à saint Mathieu et à saint Marc. Dans la langue évangélique, bénir est synonyme de rendre grâces. *Fregit* est commun aux quatre récits scripturaires. *Deditque discipulis suis,* le Sacramentaire Gélasien écrit *dedit* simplement, le Grégorien de même. On aura corrigé *dedit* en *deditque* qui est dans saint Mathieu, au lieu que saint Marc et saint Luc ont *et dedit. Dicens* est pris à saint Luc; saint Mathieu et saint Marc ont *et ait,* saint Paul *et dixit.*

Les paroles du Christ rapportées par le canon romain sont : *Accipite et manducate ex hoc omnes : Hoc est enim corpus meum.* Cette rédaction est celle de saint Paul, qui n'a cependant ni *ex hoc omnes,* ni

enim. Saint Mathieu a *ex hoc omnes*, mais seulement après le *bibite* prononcé sur le calice.

Simili modo est le *similiter* de saint Luc et de saint Paul. *Postquam cenatum est* est le *postquam cenavit* des mêmes.

Accipiens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas. — Que le Sauveur ait pris le calice, ce geste est marqué par saint Mathieu et par saint Marc. Le calice est qualifié de *praeclarus*, réminiscence biblique (*Ps.* xxii, 5 : *Et calix meus inebrians quam praeclarus est!*) propre au canon. Les mains saintes et vénérables sont une répétition du trait déjà noté.

(*Item tibi*) *gratias agens* est de saint Marc, sans *tibi*, et sans *item* qui souligne la similitude des deux actions de grâces du Sauveur. *Benedixit*, qui n'est pas donné ici par les récits scripturaires, est introduit pour la symétrie. *Deditque discipulis suis* est le *et dedit illis* de saint Mathieu, le *dedit eis* de saint Marc. *Dicens* est de saint Mathieu, de saint Luc et de saint Paul.

Accipite, à propos du calice, est suggéré par la symétrie.

Bibite ex eo omnes est pris à saint Mathieu (la Vulgate a *hoc* pour *eo*).

Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti (*mysterium fidei*), *qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* — Cette rédaction est celle de saint Mathieu. Toutefois saint Mathieu ne dit pas *calix sanguinis mei*, il dit *sanguis meus*. Il n'a pas *et aeterni*, réminiscence biblique (*Ps.* civ, 10). Il n'a pas *pro vobis* (*et*), qui vient de saint Luc.

La parenthèse *mysterium fidei* se lit dans le Sacramentaire Grégorien et dans le Gélasien, elle est attestée pareillement par le commentaire sur la liturgie gallicane de saint Germain de Paris, au VI^e^ siècle ; elle manque cependant à la citation faite du canon romain par le *De sacramentis* du pseudo-Ambroise. On peut y voir une réminiscence de *I Tim.* III, 9 : *Habentes mysterium fidei in conscientia pura*, et un hommage d'adoration rendu par le célébrant au mystère que la foi seule découvre.

Le récit de la cène s'achève par les paroles *Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis*, qui s'inspirent de saint Paul sans le répéter, car saint Paul écrit : « *Hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemorationem.* »

On voit que le canon romain n'a pas voulu faire entrer dans son récit de la cène tous les traits des Synoptiques et de saint Paul, mais seulement ceux qui étaient nécessaires à la description, à la constitution du rite sacramentel. Le Sauveur prend du pain, rend grâces, le bénit, le rompt, le distribue à ses disciples : le Sauveur prend un calice, rend grâces, le bénit, le donne à ses disciples. Le Sauveur prononce sur le pain et le calice les paroles qui révèlent l'invisible miracle de la présence réelle, et sur le calice la parole qui annonce que ce sang sera versé (sur le Calvaire) pour la rémission des péchés, c'est-à-dire la volonté qu'a le Sauveur de faire de son corps et de son sang un sacrifice. Il prononce enfin la parole qui institue la réitération que devront faire les disciples de ce geste, de ce miracle, de ce sacrifice, en mémoire de lui. C'est tout, mais c'est l'essentiel.

La formule *Qui pridie* du canon romain a ceci d'exceptionnel qu'elle est textuellement commune aux diverses liturgies d'Occident. Il n'y aurait pas lieu de s'en étonner, si elle était une citation littérale homogène des Synoptiques ou de saint Paul, mais elle est un choix délibéré de traits pris soit aux Synoptiques, soit à saint Paul, et ces traits sont fondus dans une rédaction qui a sa physionomie propre et par surcroît des traits à elle. On aurait pu être tenté d'ajouter des traits surnuméraires : Rome a elle-même ajouté le *et hunc praeclarum* (devant *calicem*) et le *mysterium fidei* que ne connaît pas le *De sacramentis*. Moins discrètement la liturgie wisigothique complétera les derniers mots par cette addition : « *Quotiescunque manducabitis panem hunc et calicem meum bibetis mortem Domini annuntiabitis donec veniat in claritatem de caelis* », qui a le tort grave de prêter au Sauveur des paroles qui ne sont pas de lui. On pourrait produire d'autres exemples. Le fait est d'autant plus remarquable de l'invariabilité substantielle du *Qui pridie* en Occident. Préfaces, prières *post Sanctus*, prières *post Pridie*, tout est laissé en Occident à ce que Dom Cagin appelle la loi de variabilité : il n'y a que le *Qui pridie* qui ne change pas. « Ce respect pour une sorte de Saint des Saints, dont on peut bouleverser tous les abords et les alentours, mais auquel on s'interdit religieusement de jamais porter une main téméraire, ce privilège exceptionnel,... n'est-il pas le plus éloquent témoignage de la croyance des Églises latines aux divines réalités abritées sous ce vénérable texte [1] ? »

1. *Eucharistia*, p. 75.

L'Orient ne connaît pas la loi de variabilité que nos liturgies wisigothique et gallicane ont poussée à la limite : chacune de ses liturgies a un ordinaire de la messe qui ne comporte l'insertion d'aucun élément propre à la solennité du jour. Ces liturgies, qui sont nombreuses, ont toutes au centre de leur anaphore un récit de la cène, et ce récit n'est pas textuellement et invariablement le même dans toutes ces liturgies, il se surcharge de traits additionnels (à la manière de la liturgie wisigothique citée plus haut), mais le substratum de ces rédactions diverses est partout le même, il est constitué des mêmes traits scripturaires, et il est identique au substratum du canon romain. Cette constatation que chacun pourra vérifier aisément dans le *synoptikon* de Dom Cagin[1], suggère que le récit de la cène qui était employé pour la célébration de l'eucharistie dans les premiers siècles chrétiens a été constitué de telle sorte qu'il a réalisé l'unité liturgique. On n'avait qu'une formule pour administrer le baptême : et pareillement on n'en avait eu qu'une pour célébrer l'eucharistie.

*
* *

Nous avons rapporté en son lieu la légende de ces enfants palestiniens qui, pour avoir prononcé les paroles de la consécration en manière de jeu, furent avec leur autel improvisé et leur oblation enfantine foudroyés par le feu du ciel. Les légendes sont à tout le moins représentatives de la croyance du temps

1. *Eucharistia*, p. 228-244.

où on les a mises en circulation. Celle-ci atteste, au début du VI^e^ siècle, la puissance miraculeuse que l'on savait liée aux prières de la consécration. Déjà, au IV^e^ siècle, cette efficacité est affirmée par saint Athanase, dans ce passage d'un sermon adressé à de nouveaux baptisés : « Tu verras, dit saint Athanase, les lévites (les diacres) apporter des pains et un calice de vin, et placer tout cela sur la table. Tant que les invocations et les prières ne sont pas commencées, il n'y a (là) que du pain et du vin. Mais quand ont été prononcées les grandes et prodigieuses prières, alors le pain devient corps, et le vin devient sang de notre Seigneur Jésus Christ... Ce pain et ce vin, tant que les prières et les invocations n'ont pas eu lieu, sont simplement (du pain et du vin). Mais quand les grandes prières et les saintes invocations ont été prononcées, le Verbe descend dans le pain et le vin, et de lui il devient le corps (et le sang)[1] ».

Le miracle de la conversion est affirmé là avec une netteté parfaite : une chose est cependant imprécise, car l'efficacité est attachée par saint Athanase à ce qu'il nomme « invocations et prières », ou « les grandes et prodigieuses prières », « les grandes prières et les saintes invocations », ce qui pourrait faire croire que, aux yeux de saint Athanase, l'efficacité sanctificatrice ou consécratoire est attachée à l'ensemble de la prière prononcée sur le pain et le vin.

Contemporain de saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem dans ses *Catéchèses* affirme avec une

1. Nous avons étudié ce texte dans *L'eucharistie*, p. 321.

pareille netteté le miracle de la conversion, et le premier il esquisse une théorie que l'Eglise grecque a bientôt faite sienne, et qui consiste à professer que l'efficacité consécratoire est attachée à l'invocation ou *épiclèse* dont s'accompagne chez les Grecs le prononcé des paroles du Christ à la cène. « Car, dit saint Cyrille, le pain et le vin de l'eucharistie, avant l'invocation de la sainte et adorable Trinité, étaient du pain et du vin simplement, mais, sitôt faite l'invocation, le pain devient le corps du Christ, le vin le sang du Christ... Nous demandons à Dieu, ami des hommes, d'envoyer le saint Esprit sur les oblats pour qu'il fasse du pain le corps du Christ, du vin le sang du Christ[1]. » Ce texte de saint Cyrille, qui date de 348, est la plus ancienne attestation que l'on ait de l'*épiclèse,* qui s'est perpétuée dans la liturgie byzantine, et dont les controversistes byzantins du XIV^e^-XV^e^ siècle ont fait tant d'état, heureux sans doute de trouver là une difficulté à soulever contre le catholicisme romain.

Nous professons, en effet, que l'efficacité consécratoire est attachée aux paroles évangéliques dont le Sauveur s'est servi à la dernière cène pour instituer le sacrement eucharistique. Les théologiens les plus classiques tiennent cette assertion, non pour une vérité de foi, mais pour une vérité proche de la foi (*fidei proxima,* non *de fide*). Ils tiennent que les paroles efficaces, celles qui constituent ce qu'ils appellent la forme du sacrement, sont les deux affirmations : *Hoc est corpus meum,* pour le pain, et *Hic est calix sanguinis mei* pour le vin. D'autres théolo-

1. *Ibid.* p. 378.

giens cependant ne croient pas qu'on doive détacher si précisément ces mots du Sauveur de leur contexte : la forme du sacrement est constituée à leurs yeux par toutes les paroles prononcées par le Sauveur à la cène et rapportées dans le canon[1].

Quoi qu'il en soit de ces précisions dernières, le sentiment qui attache aux paroles mêmes du Sauveur l'efficacité consécratoire, est un sentiment plus ancien dans la tradition de l'Église et bien autrement net que le sentiment qui a prévalu chez les théologiens byzantins. — Il est exprimé déjà par saint Justin et par saint Irénée, au IIe siècle[2]. La liturgie romaine du IVe siècle en était pénétrée : nous savons cela admirablement par le traité *De sacramentis*. On y lit : « Ce pain est du pain avant les paroles sacramentelles, mais, sitôt que la consécration est survenue, ce pain devient la chair du Christ. Suivez bien. Comment du pain qui est du pain peut-il être le corps du Christ? Par la consécration. La consécration, de quels mots est-elle composée et de qui sont ces paroles? Du Seigneur Jésus. Car tout le reste qui se dit dans ce qui précède, est dit par l'évêque, louanges à Dieu, oraisons pour le peuple, pour les rois, pour les autres. Mais dès qu'on vient au moment où se fait le vénérable sacrement, l'évêque ne parle plus de lui-même, il se sert des paroles du Christ. Donc la parole du Christ fait le sacrement... Donc, voilà ma réponse, avant la consécration pas de corps du Christ, après la consécration je te dis qu'il y a corps du Christ. *Ipse dixit et fac-*

1. Pesch, t. VI (1908), p. 352. Voyez la dissertation de Edm. Bishop, « The moment of consecration », dans Connolly, p. 126-163.
2. On pourra le voir dans *L'eucharistie*, p. 28 et 182.

tum est, ipse mandavit et creatum est [1] ». La parole divine a été créatrice : elle a dit que la lumière fût, et la lumière a été. Le Christ dispose de cette toute-puissance : il dit à ses disciples de faire le sacrement de son corps, et ce miracle s'opère, il s'opère par la même parole qui l'a opéré à la cène. — On aurait bien surpris l'auteur du *De sacramentis*, et tout autant saint Ambroise ou saint Augustin [2], si on avait enseigné devant eux que la parole divine ne suffit pas à rendre présents sur l'autel le corps et le sang du Sauveur, et qu'il y faut en outre l'opération du saint Esprit (comme pour l'incarnation du Verbe dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie) [3].

*
* *

La croyance des Occidentaux en l'efficacité immédiate des paroles prononcées sur le pain et prononcées sur le vin s'est traduite dans le rite de l'élévation.

L'élévation de la sainte hostie, sitôt après le prononcé des paroles *Hoc est enim corpus meum*, se rattache à une controverse de la fin du XII^e^ siècle, non à la condamnation de Bérenger un siècle plus tôt. Le pain et le vin, demandait-on, sont-ils consa-

1. *L'eucharistie*, p. 347-348.

2. Pour saint Ambroise, *ibid.* p. 336-338. La doctrine d'Ambroise devient celle d'Augustin : *Sermo*, VI, 3 (de la coll. Michel Denys). A rapprocher PSEUDO-AUGUSTIN. *Quaestiones*, CIX, (1 éd. SOUTER, p. 257) : « domini mysterium in iis verbis quae ipsum complectuntur ac memorant operatur (regula traditionis dominicae) ».

crés successivement, ou faut-il attendre que la parole consécratoire ait été dite sur le calice pour que du même coup la parole prononcée sur le pain sortisse son efficacité? Cette seconde opinion avait des tenants considérables à l'université de Paris, tels que Pierre le Mangeur († 1178), Pierre le Chantre († 1197), qui furent l'un et l'autre chanceliers de l'université. Avec d'autres, Pierre de Poitiers († 1207), qui fut lui aussi chancelier, énonce que le moment de la consécration n'est pas révélé, et que les deux opinions sont soutenables, encore qu'il incline à la première, qui est défendue notamment par un autre théologien de Paris, plus tard cardinal et archevêque de Cantorbery, le célèbre Étienne Langton[1]. Innocent III, dans son traité *De sacro altaris mysterio* (IV, 22), mentionne la controverse sans vouloir prendre théoriquement parti.

Plus décidé, l'évêque de Paris, Eudes de Sully (1196-1208), dans des statuts synodaux dont on ignore la date exacte, prescrivit à ses prêtres d'élever la sainte hostie après avoir prononcé le *Hoc est corpus meum,* afin qu'elle pût être vue de tout le peuple, « *ut possit ab omnibus videri* »[2]. L'acte d'Eudes de Sully est la plus ancienne attestation de cette ostension de la sainte hostie au peuple. La pratique s'en répandit de Paris dans la chrétienté[3]. Inno-

1. L'histoire du rite de l'élévation a été faite naguère (1907) admirablement par le P. Thurston, dont les recherches, publiées dans *The Tablet*, sont rapportées dans l'article « Élévation » (1911), du *Dictionnaire* de VACANT.

2. ODON. PARISIEN. *Synod. Constitut. Comm. praecept.* 28 (MANSI, t. XXII, p. 682).

3. Saint Thomas d'Aquin (III, LXXVIII, 6) a tout un article sur la question de savoir « utrum forma consecrationis panis consequatur suum effectum antequam perficiatur forma consecrationis vini ». Il

cent III (1198-1216), dans le traité du sacrement de l'autel qui est antérieur (nous l'avons dit) à son pontificat, ne connaît rien du rite de l'élévation de l'hostie, que son successeur Honorius III, dès 1219, suppose au contraire établi, acquis, et qu'il prescrit aux évêques d'Irlande de faire observer[1]. L'*Ordo romanus XIII,* qui est du temps du pape Grégoire X (1271-1276), nous apprend qu'elle est observée à Rome : « *In elevatione corporis Christi* », y est-il dit (n. 19) des clercs qui entourent le pape célébrant pontificalement la messe, « *prosternant se ad terram et adorent...* ». Il n'est parlé que de l'élévation de la sainte hostie, non de l'élévation du calice.

Il faut attendre le XIV^e^ siècle pour rencontrer la pratique de l'élévation du calice. Elle est mentionnée pour la première fois dans l'*Ordo romanus XIV* (en 1311), qui est un cérémonial pontifical du temps du pape Clément V, le premier des papes d'Avignon. Le pontife, y lisons-nous, « prononce distinctement et dévotement les paroles de la consécration, lesquelles étant dites, lui-même d'abord adorera d'une inclinaison de tête le corps sacré de Dieu ; puis, avec révérence et attention, il l'élèvera en haut pour le faire adorer du peuple, et, quand la sainte hostie

mentionne la controverse d'antan (*quidam antiqui doctores dixerunt...*), qui discutait si les deux formes s'attendent pour agir. Il se prononce dans le sens désormais reçu, en faisant valoir que, sitôt prononcées les paroles de la consécration du pain, « hostia consecrata proponitur populo adoranda, quod non fieret, si non ibi esset corpus Christi, quia hoc ad idololatriam pertineret ». On sait que la composition de la *Somme* se place entre 1265 et 1274.

1. POTTHAST, *Regesta pontif. rom.* 6163 : « Sacerdos quilibet frequenter doceat plebem suam, ut cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet reverenter inclinet. » Lettre aux archevêques et évêques d'Irlande, 19 nov. 1219, insérée dans le *Corpus iuris can. De celebr.* 10.

aura été adorée, il la déposera à sa place ». Le pontife fera de même pour le calice : ayant dit les paroles sacramentelles, qui finissent à *remissionem peccatorum,* « il inclinera un peu la tête pour adorer le sang sacré du Seigneur, puis il élèvera (le calice) pour le faire adorer du peuple, comme il a été dit plus haut du corps »[1].

La génuflexion en signe d'adoration s'est substituée à l'inclinaison de tête seulement à l'extrême fin du xv^e^ siècle. Elle est prescrite par l'*Ordo missae* de Burchard, publié d'ordre du pape Alexandre VI en 1502.

L'usage s'est établi de sonner la cloche trois fois à l'élévation de la sainte hostie, « pour que les gens qui ne peuvent chaque jour assister à la messe, puissent, où qu'ils se trouvent, dans les champs ou à la maison, se mettre à genoux et gagner l'indulgence accordée par maints évêques »[2]. Ainsi s'exprime un concile de Lambeth, de 1281. Le XIII^e^ siècle est l'époque où, en Angleterre et en Allemagne, se répand l'usage de cette sonnerie, d'une si dévote inspiration, qui remonte peut-être à Eudes de Sully, et, comme le rite de l'élévation, à la piété de Paris.

*
* *

Les prières du canon qui suivent la consécration sont comme celles qui la précèdent des prières de présentation. Mais, avant la consécration, le célébrant présente à Dieu l'offrande matérielle des *offe-*

1. *P. L.* LXXVIII, 1166.
2. BRIDGETT-THURSTON, p 98-99.

rentes, le pain, le vin : après la consécration, il présente à Dieu le corps et le sang du Sauveur. Les théologiens qui placent l'essence du sacrifice de la messe dans la consécration doivent impliquer dans les paroles sacramentelles *Hoc est corpus meum, Hic est calix sanguinis mei,* l'intention du Christ s'offrant en sacrifice à Dieu son père, s'ils veulent retrouver dans ces paroles avec la désignation de la victime l'acte sacerdotal par lequel elle est offerte. Impliquons donc cette intention dans les paroles que nous répétons du Sauveur. Quant aux prières d'oblation qui suivent la consécration, elles ont pour fin de mettre en lumière cet acte sacerdotal du Christ et de le commenter magnifiquement en le faisant nôtre : telle est la signification que nous donnons aux trois prières *Unde et memores, Supra quae, Supplices.*

Les paroles sacramentelles se sont achevées sur le *Haec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis,* et le célébrant reprend aussitôt[1] : *Unde et memores.* Cette prière est celle que les liturgistes décorent du nom d' « anamnèse » (*memoria*). Le Christ a prescrit de faire ces choses en souvenir de Lui : l'Église proteste à Dieu qu'elle se souvient en effet de son Fils et de sa si bienheureuse passion. *Nos servi tui,* nous nous en souvenons, nous tes serviteurs, *sed et plebs tua,* et aussi bien nous ton peuple : expressions qui font écho à celles que nous

1. Le célébrant tient les bras élevés comme avant la consécration, geste des orantes. L'usage s'introduisit au XII^e^ siècle en France d'étendre les bras en forme de croix au *Unde et memores.* Cet usage n'a point pénétré dans la liturgie romaine. On le retrouve dans celle des Frères Prêcheurs et il est décrit et défendu par saint Thomas d'Aquin, III, LXXXIII, 5, ad 5.

avons rencontrées plus haut dans le *Hanc igitur* (*servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae*). Le peuple est un peuple saint, *plebs tua sancta,* réminiscence d'un mot de l'épître de saint Pierre (*I Pet.* II, 9) : saint Augustin dans ses sermons appelle ses auditeurs Votre Sainteté. La passion du Christ est qualifiée d'heureuse, *tam beatae passionis,* terme de respect et de reconnaissance : dans le *De sacramentis* elle est qualifiée de très glorieuse (*gloriosissimae*). A la passion est unie la résurrection et l'ascension, la glorieuse ascension dans les cieux après la résurrection d'entre les morts (*ab inferis*).

Donc, en souvenir du Christ, nous offrons à la majesté divine, *offerimus praeclarae maiestati tuae,* en prenant entre les dons qu'elle-même nous a faits, *de tuis donis ac datis* (réminiscence biblique, *I Paral.* XXIX, 13), — sans qu'on puisse dire si ces mots désignent désormais le pain et le vin ou le corps et le sang[1], — nous offrons une victime pure, une victime sainte, une victime immaculée, *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam,* et cette victime n'est autre que le Christ, qui a dit : « Je suis le pain de vie » (IOA. VI, 35) et : « Qui mange ce pain vivra éternellement » (*ibid.* 59), *panem sanctum vitae aeternae.* Ce qui est dit du pain peut être dit du calice, *et calicem salutis perpetuae.* Le canon romain appuie pour bien marquer de quelle oblation il parle. Le *De sacramentis* est plus bref, il est peut-être

1. Rapprochez cette secrète du Sacramentaire Léonien (FELTOE, p. 71) : « Deus, qui..., accipe propitius quae de tuis donis tibi nos offerre voluisti, non solum nostrae reputans devotionis quae tua sunt, sed...» Et encore (p. 88) : « Offerendorum tibi munerum Deus auctor et dator... »

écourté, il se contente de dire : *hanc hostiam immaculatam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae.*

Saint Augustin écrit : « Donnez au *sacerdos* quelque chose à offrir. Mais que trouverait l'homme qu'il pût donner et qui soit une victime pure ? Oui, quelle victime ? Quoi de pur peut offrir un pécheur ? Cherche quelque chose à offrir, tu ne trouveras pas... Vienne donc le prêtre pur, qu'il s'offre lui-même, et qu'il nous purifie ainsi. C'est ce qu'a fait le Christ. Il n'a rien trouvé de pur dans les hommes qu'il pût offrir pour les hommes : il s'est donc offert lui-même pure victime. Heureuse victime, vraie victime, hostie immaculée ! *Nihil mundum invenit in hominibus quod offerret pro hominibus : seipsum optulit mundam victimam. Felix victima, vera victima, hostia immaculata* [2] ».

L'offrande de l'Église se poursuit. *Supra quae* désigne sans ombre de doute le corps et le sang du Sauveur présents sur l'autel et qui viennent d'être nommés. Que Dieu daigne attacher un regard propice et pacifique (*respicere* est une réminiscence de *Gen.* IV, 4 : *Respexit Deus ad Abel et ad munera eius*) sur cette oblation. Que Dieu daigne l'accepter comme il a accepté celle d'Abel le juste, *pueri tui iusti Abel :* Abel est toujours qualifié de juste : quant

1. Les signes de croix qui sont prescrits ici, ne sont pas appelés par la lettre du texte. Saint Thomas les explique en disant qu'ils sont appelés par l'idée de la passion impliquée dans le texte : « Sacerdos post consecrationem non utitur crucesignatione ad benedicendum et consecrandum, sed solum ad commemorandum virtutem crucis et modum passionis Christi ». III, LXXXIII, 5, ad 4.

2. *Enarr. in psalm.* CXLIX, 6. Rapprochez AMBROS. *De exc. frat. sui Satyri*, I, 1. LEO. *Sermo.* IV, 1 : « ... immaculatas pietatis hostias de altari cordis offerre ».

au qualificatif de *puer*, il est biblique pour désigner un jeune homme (*Gen.* xxxvii, 30), ou pour désigner l'homme à qui Dieu entend être un père (Luc. i, 54). Abraham est notre patriarche, *patriarchae nostri Abrahae,* parce que ceux-là sont fils d'Abraham qui sont « de la foi » (*Gal.* iii, 7)[1]. Que Dieu daigne accepter notre oblation comme il a accepté le sacrifice qu'Abraham lui a offert quand il s'est disposé à sacrifier Isaac son fils unique : encore que le sacrifice d'Abraham n'ait pas été consommé, il est une figure du sacrifice de la croix, et, s'il est rappelé ici, c'est que l'oblation que fait le célébrant est bien l'oblation du corps et du sang du Christ sacrifié sur la croix. Que Dieu daigne accepter notre oblation comme il a accepté le sacrifice que lui a offert Melchisédech, dont l'Écriture (*Gen.* xiv, 18) dit qu'il était « prêtre du Dieu Très-Haut », et voilà pourquoi le canon l'appelle *summus sacerdos tuus Melchisedech :* le mot *summus* appliqué à Melchisédech n'est pas biblique, et nous avons vu que la justesse de cette application a été contestée[2]. Mais le sacrifice de Melchisédech, qui est la figure la plus approchée du sacrifice de la messe, est appelé *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam :* nous avons vu que ces derniers mots sont une addition du pape saint Léon. S'entendant du pain et du vin offerts par Melchisédech, non du corps et du sang du Sauveur, ils ne sont accompagnés d'aucun signe de croix du célébrant.

1. Leo. *Sermo* liii, 3 : « Nos spiritale semen Abrahae. »

2. Une préface du Sacramentaire Léonien (Feltoe, p. 161) est à rapprocher de ce passage du canon : « V. D. tuae laudis hostiam iugiter immolantes, cuius figuram Abel iustus instituit, agnus quoque legalis ostendit, celebravit Abraham, Melchisedech sacerdos exhibuit, sed verus agnus et aeternus pontifex hodie natus Christus implevit ».

Supplices te rogamus, le célébrant s'incline, les mains jointes, dans l'attitude d'un suppliant que suggère le texte.

Iube haec, le célébrant dit *haec,* comme peu auparavant il disait (*supra*) *quae.* Le *De sacramentis* écrit : *hanc oblationem.* Que « ces choses » soient portées sur l'autel sublime sous les yeux de la divine majesté par les mains du saint ange de Dieu. *In sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae, per manus sancti angeli tui,* ces trois traits sont une réminiscence de l'Apocalypse (VIII, 3-5) : « Puis il vint un autre ange, et il se tint près de l'autel, un encensoir d'or à la main ; on lui donna beaucoup de parfums, pour qu'il fît une offrande des prières de tous les saints sur l'autel d'or qui est devant le trône, et la fumée des parfums, formés des prières des saints, monta de la main de l'ange devant Dieu ». L'ange du sacrifice est aussi bien celui qui apparaît à Zacharie, à droite de l'autel de l'encens (*Luc.* I, 11). De toute façon cet ange est un ange[1]. L'interprétation qui consistait à identifier avec le Christ en personne l'ange dont il est parlé ici, est une interprétation aujourd'hui abandonnée. On ne saurait davantage l'identifier avec le saint Esprit. Le *De sacramentis* confirme notre interprétation, car il ne parle pas seulement d'un ange, mais d'anges au pluriel, « *per manus angelorum tuorum* »[2].

L'autel sublime est Dieu même considéré dans

1. S. THOM. *Sum. theol.* III, LXXXIII. 4, ad. 9. Cf. AMBROS. *Exposit. Luc.* I, 28 : « Udinem nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus, assistat angelus, immo praebeat se videndum. Non enim dubites assistere angelum, quando Christus assistit, quando Christus immolatur ».

2. Rapprocher GREGOR. *Dialog.* IV, 58 : « ... in illo Iesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari... «

l'acceptation qu'il fait du sacrifice que le Sauveur lui a offert sur la croix, et que nous lui offrons avec lui dans la messe. Saint Augustin a dit dans ce sens : « Il y a un autel devant les yeux de Dieu, là est entré le prêtre qui s'est offert pour nous, cet autel est celui du ciel[1] ». Et dans ce sens aussi l'Évangile ne dit-il pas que l'autel sanctifie le don (Mat. xxiii, 19)? Que donc le corps et le sang du Christ que nous offrons à Dieu soient sanctifiés par l'autel sublime qui est dans le ciel, en d'autres termes, soient agréés de Dieu en sacrifice, notre sacrifice.

Les liturgistes récents qui veulent voir dans le *Supplices te rogamus* l'équivalent de l'épiclèse grecque, ont le tort d'interpréter la formule romaine en fonction de formules grecques (ou même gallicanes et wisigothiques) qui sont plus récentes et avec lesquelles elle n'a en réalité pas de points communs. On nous dit que c'est seulement après le prononcé du *Supplices te rogamus* qu'il est parlé de l'oblation comme du corps et du sang du Christ : cela même n'est pas exact, puisque déjà par le *Unde et memores* nous avons offert à Dieu « le pain saint de la vie éternelle et le calice du salut perpétuel ». L'idée de l'intervention de l'Esprit saint dans le miracle de la consécration est absolument en dehors de la perspective du canon romain[2], à condition que l'on veuille bien le considérer en soi et l'entendre lui-même par lui-même.

1. *Enarr. in ps.* xxv, ii, 10. *Ibid.* xlii, 2 : « Est enim quoddam sublime altare invisibile, quo non accedit iniustus... » (Mais là autel est pris en un sens moral.) Saint Irénée parle déjà aussi de l'autel qui est dans le ciel et où sont portées nos prières et nos offrandes. *Haer.* iv, 18, 6.

2. Thalhofer-Eisenhof r, t. II, p. 183.

l'Esprit saint a son rôle dans la sanctification, c'est-à-dire dans l'acceptation par dieu de l'oblation (*Rom.* xv, 16).

En retour de l'offrande faite sur l'autel sublime du ciel, en retour de l'acceptation par la divine majesté du corps et du sang immolés du Christ, il nous sera donné par la communion de participer à l'autel (du ciel) et d'être inondés de toute bénédiction et de toute grâce. Participer à l'autel, c'est avoir sa part de la victime immolée : « Ne savez-vous pas que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel » (*I Cor.* ix, 13)? L'épître aux Hébreux dit de même : « Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger qui restent au service du tabernacle » (*Heb.* xiii, 10). Que donc l'ange porte notre hostie immaculée à l'autel sublime qu'est Dieu dans le ciel, *ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus,* et que tous ceux qui auront part à l'autel, c'est-à-dire à la victime offerte, c'est-à-dire au corps et au sang qu'ils vont recevoir dans la communion, soient remplis de la bénédiction et de la grâce du ciel, *omni benedictione caelesti et gratia repleamur per eumdem Christum Dominum nostrum* [*Amen*] [1].

*
* *

Il ne resterait plus qu'à passer à la communion qui vient d'être annoncée, la prière consécratoire ou canon d'action de grâces est en effet achevée.

Nous avons dit en son lieu les raisons qui nous font considérer le *Memento* des défunts comme une pièce adventice, autant le *Nobis quoque peccatoribus*. Mais que penser de la formule qui clôt actuellement le canon romain ?

Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas sanctificas vivificas benedicis et praestas nobis. Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo patri omnipotenti, in unitate Spiritus sancti, omnis honor et gloria, per omnia saecula saeculorum. Amen.

Cette formule, qui est une doxologie, est une conclusion évidemment. Elle ne se raccorde point au *Nobis quoque peccatoribus,* pas davantage au *Memento* des défunts. Se raccorderait-elle au *Supplices te rogamus*, dont elle n'était pas isolée primitivement? Dom Cagin l'a pensé et il n'hésite pas à voir dans le *Per quem haec omnia* la conclusion normale de tout le canon. Il fait valoir que, dans la liturgie gallicane et dans la wisigothique, on rencontre le *Per quem* romain immédiatement attaché à la formule qui dans ces deux liturgies est le substitut du *Supplices te rogamus* romain. On peut produire en exemple la formule suivante du sacramentaire (gallican) d'Autun (VII^e^ siècle) :

Haec nos, Domine, instituta et praecepta retinentes, supplici-ter oramus uti hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris, ut fiat nobis eucharistia legitima [in tuo Filiique tui nomine et Spiritus sancti] in transformationem corporis et sanguinis Domini Dei nostri Iesu Christi unigeniti tui, per quem omnia creas, creata benedicis, benedicta sanctificas, et sanctificata largiris, Deus qui in Trinitate perfecta vivis et regnas in saecula saeculorum [1].

1. *P. L.* LXXII, 237. *Paléographie*, p. 83. *Eucharistia*, p. 57.

Mgr Duchesne objecte, il est vrai, que les mots *haec omnia bona* ne peuvent désigner le pain et le vin qui sont désormais le corps et le sang du Christ. Il suppose donc qu'ici s'intercalait une bénédiction des fruits de la terre, blé, huile, raisin, fèves, etc., analogue à la bénédiction de l'huile des infirmes le jeudi saint [1]. On peut répondre que, quand ces fruits de la terre sont bénits à ce point de la messe, ce n'est qu'exceptionnellement et toujours par une formule qu'on introduit avant le *Per quem haec omnia bona,* qui n'est donc pas une bénédiction des fruits de la terre. Y fait-il du moins allusion ? Pas si évidemment qu'on ne l'ait maintenu aux messes où n'intervient aucune bénédiction des fruits de la terre.

On inclinera donc à croire que le *Per quem haec omnia* est une pure doxologie qui acclame le Fils dans le Père, le Fils et le Verbe par qui tout a été fait [2]. Remarquez que le sacramentaire d'Autun dit : *Per quem omnia creas,* supprimant *haec* et mettant l'accent sur *omnia*. Dieu crée toutes choses et toutes choses sont bonnes, *valde bona creas,* dit une formule wisigothique citée par dom Cagin (*Euchar.* p. 57). Le pain et le vin, qui ont servi à faire le sacrement du corps

1. Duchesne, *Origines*, p. 174-175. Voyez dans le Sacramentaire Gélasien (Wilson, p. 107), la messe de l'Ascension, où le *Communicantes* est suivi de ceci : « *Inde vero modicum ante expleto canone benedices fruges novas. Sequitur benedictio.* Benedic Domine et has fruges novas fabae quas tu, Domine, rore caelesti et inundantia pluviarum ad maturitatem perducere dignatus es, ad percipiendum nobis cum gratiarum actione in nomine Domini nostri Iesu Christi. Per quem haec omnia, Domine, semper bona *usque expleto canone* ». — Voyez encore *ibid.* ,p. 294.

2. Rapprochez la doxologie que donne au *Pater* la liturgie décrite par le *De sacramentis*, VI, 24: « Audi quid dicat sacerdos : Per Dominum nostrum Iesum Christum, in quo tibi est honor, laus, gloria, magnificentia, potestas, cum Spiritu sancto a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen. »

et du sang du Christ, peuvent représenter toute la création dont ils sont en quelque sorte les prémices, « *primitias Deo ex suis creaturis* », disait déjà saint Irénée[1], création qui ne s'interrompt pas et qui est bonne toujours : *haec omnia semper bona creas*. Ce pain et ce vin, Dieu les sanctifie, il les vivifie, il les bénit, il nous les donne : tous ces traits s'appliquent au pain et au vin qui deviennent le pain saint de la vie éternelle et le calice de bénédiction[2].

Tout honneur et toute gloire à Dieu tout-puissant, dans l'unité du saint Esprit, par le Fils et avec le Fils et dans le Fils, tous les siècles des siècles. Et l'assistance s'unit à cet hommage lyrique : *Amen*.

Cet *Amen* est célèbre, parce qu'il était la seule intervention du peuple dans la grande prière de l'évêque, et que par cette acclamation le peuple affirmait sa foi aux saints mystères de la liturgie. Saint Justin, au IIe siècle, souligne l'importance de cet *Amen* de « tout le peuple présent » (*Apol.* LXV, 3-5). Nous l'avons vu mentionné par l'évêque d'Alexandrie saint Denys, au milieu du IIIe siècle. « Vous dites *Amen*, écrit saint Augustin, et qui dit *amen* souscrit (à ce qui vient d'être exprimé), car *amen* en

1. Voyez *L'eucharistie*, p. 173-176. Dans le même sens que nous THALHOFER-EISENHOFER, t. II, p. 191.

2. Quand il prononce *Per ipsum et cum ipso*, le célébrant fait avec l'hostie trois signes de croix sur le calice ; puis, en disant *Est tibi Deo Patri omnipotenti*, il fait deux signes de croix en avant du calice ; enfin, en disant *Omnis honor et gloria*, il élève un peu l'hostie et le calice. Ce dernier geste est prescrit déjà par l'*Ordo romanus I*, où l'archidiacre élève le calice et le rapproche du pontife (*exaltat illum iuxta pontificem*), et où le pontife touche avec les *oblatae* le bord du calice (*tangit a latere calicem cum oblatis*). Pas de signes de croix prescrits ici par l'*Ordo I*. Mais déjà l'*Ordo romanus II* marque les deux signes de croix à faire avec les *oblatae* en avant du calice. Les trois signes de croix faits avec l'hostie sur le calice apparaissent à la fin du XIIe siècle.

latin se traduit par : C'est vrai[1]. » Le maître d'Augustin, saint Ambroise, avait dit déjà de cette même acclamation : « *Et tu dicis : Amen, hoc est verum est : quod os loquitur mens interna fateatur, quod sermo sonat affectus sentiat* » (*De myster.* 54).

L'*Ordo romanus XIV* (n. 95), au début du XIV^e^ siècle, mentionne que, à la messe papale du jour de Pâques, cet *Amen* est exceptionnellement omis. On expliquait cette omission par une légende, qui est qu'à pareil jour, comme le pape saint Grégoire venait de prononcer *Per omnia saecula saeculorum,* un ange du ciel répondit *Amen.*

1. *Sermo* VI, 3 (coll. Michel Denys).

IX

LA SAINTE COMMUNION

La grande prière eucharistique est achevée et ce qui va suivre peut être désigné par le terme *post precem* qu'emploie saint Grégoire. Mais la messe étant la cène réitérée, il reste à joindre à la prière ou eucharistie la fraction du pain et la communion. Nous avons à décrire ces deux actes, auxquels la religion de l'Église ajoute la postcommunion.

*
* *

Dès l'abord, un petit problème se pose dont la solution restera indécise[1].

En Afrique, au temps de saint Augustin, on récitait le *Pater* après la fraction et avant le baiser de paix qui précède la communion : « *Ad hoc dicitis : Amen... Deinde dicitur dominica oratio... Post hoc dicitur : Pax vobiscum* [2]. » Saint Jérôme,

1. Dans *Le génie du rit romain* (1920), adaptation de E. Bishop par Dom Wilmart, on trouvera p. 84-87 une brève discussion de ce problème.
2. *Sermo* VI, 3 (collection de Michel Denys). Cf. *Serm.* XLIX, 8; XLIII, 12; CCXXVII. *Epistul.* CXLIX, 16 : « In celebratione sacramentorum...

dans le *Contra Pelagianos* (III, 15), c'est-à-dire sur la fin de 415, suppose que l'oraison dominicale est dite « tous les jours dans le sacrifice du corps » du Christ; ainsi en était-il sans aucun doute à Jérusalem, où résidait saint Jérôme depuis plus de vingt-cinq ans[1]. Peut-être l'oraison dominicale a-t-elle été introduite dans la messe par les Églises où l'on célébrait la messe chaque jour, en considération de la demande : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien[2]. » La synaxe liturgique quotidienne était, en effet, l'usage de l'Afrique au temps d'Augustin, de Jérusalem au temps de saint Jérôme.

On ne trouve pas trace de la présence de l'oraison dominicale à la messe chez saint Ambroise (SRAWLEY, p. 164). Pas trace dans la liturgie de saint Sérapion de Thmuis (*ibid.* p. 70), donc en Égypte au temps de saint Athanase, ni chez aucun auteur alexandrin du IVe siècle, y compris saint Cyrille d'Alexandrie (p. 56). Mais il figure dans la messe décrite par l'auteur du *De sacramentis* (V, 24).

A Rome même, le pape saint Grégoire donne à entendre que l'oraison dominicale a été introduite à la messe par lui à la place où nous la trouvons encore. Il s'en explique dans la lettre à l'évêque de Syracuse Jean, qui lui a marqué sa surprise de voir qu'il fait dire le *Pater* immédiatement après le

benedicitur (quod est in Domini mensa) et sanctificatur et ad distribuendum communitur, quam totam petitionem fere omnis Ecclesia dominica oratione concludit ». Soulignez *fere* : Augustin connaît donc des exceptions.

1. Un demi-siècle avant saint Jérôme, saint Cyrille est témoin que l'oraison dominicale est dite à Jérusalem quand finit le canon. BRIGHTMAN, p. 466. Autant à Antioche d'après saint Jean Chrysostome. *Ibid.* p. 474.

2. AUGUSTIN. *De serm. Dom. in monte*, II, 26.

canon : « *Orationem dominicam mox post canonem dici statuistis.* » Il m'a paru ne pas convenir, écrit le pape, que nous disions sur l'oblation une prière (*precem*) qu'a composée un écrivain quelconque, et que nous ne disions pas sur le corps et le sang du Christ l'oraison que nous tenons du Christ en personne[1]. Voilà pourquoi nous disons l'oraison dominicale aussitôt après le canon (*mox post precem*). — Ce texte peut être compris dans ce sens que saint Grégoire a institué de dire le *Pater* à cette place, pour qu'il fut dit sur le corps et le sang du Christ, par ce que sans cela « nous ne le dirions pas sur le corps et le sang du Christ » : on conclura de là que le *Pater* ne figurait pas à la messe romaine avant saint Grégoire. — On peut comprendre aussi que, à Rome, le *Pater* se plaçait après la fraction, et que saint Grégoire le plaça, comme faisaient les Grecs, avant la fraction. Ce texte est généralement compris ainsi. Mais alors comment saint Grégoire peut-il écrire que le *Pater*, s'il était dit après la fraction (et avant la communion) ne serait pas dit sur le corps et le sang du Christ? Cette considération nous fait préférer la première interprétation[2].

1. *Epistul.* IX, 12 : « Valde mihi inconveniens visum est ut precem quam scolasticus composuerat super oblationem diceremus, et ipsam traditionem quam redemptor noster composuit super eius corpus et sanguinem non diceremus. » Le mot *scolasticus* n'est pas un nom propre, il désigne ici un écrivain qui sait écrire. HIERONYM. *Epistul.* LXVI, 9.

2. Le texte de saint Grégoire que nous commentons soulève une grosse difficulté. Le pape écrit : « Orationem dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent... » Saint Grégoire a toute l'apparence de dire que l'usage des apôtres a été de

Les Églises qui introduisirent l'oraison dominicale entre le canon et la communion, en firent une préparation à la communion. Cette raison est celle que donne saint Augustin. Pourquoi, demande-t-il, disons-nous l'oraison dominicale avant de recevoir le corps et le sang du Christ? Et il répond : L'humaine fragilité le réclame : si, en effet, nous avons péché par pensée, par parole, par regard, si nous avons été touchés de quelque tentation de ce monde, ces fautes légères sont effacées par l'oraison dominicale, quand nous disons à Dieu : *Dimitte nobis debita nostra.* Nous pouvons nous approcher alors, sans crainte de manger et de boire notre condamnation en recevant ce que nous recevons, « *ne quod accipimus in iudicium nobis manducemus et bibamus*[1] ». L'oraison dominicale a, pour les péchés véniels, une efficacité purificatrice que l'évêque d'Hippone a maintes fois relevée; elle est une médecine quotidienne instituée par Dieu dans son Église; il suffit de dire le *Dimitte nobis debita nostra* pour pouvoir se présenter à l'autel le visage lavé, « *ut his verbis lota facie ad altare accedamus, et his verbis lota*

consacrer le pain et le vin (*oblationis hostiam*) en prononçant seulement l'oraison dominicale (*ad ipsum solummodo orationem*). Ce sens est celui qu'adopte Mgr Duchesne (*Origines*, p. 176) et aussi bien des auteurs récents, comme Wordsworth, comme Gore, comme Schell. Voyez *L'eucharistie*, p. 351. — On peut faire valoir contre cette interprétation que *oblationis* se rattache non à *hostiam*, mais à *orationem*, ce qui revient à dire que l'usage des apôtres était de consacrer le sacrifice (*hostiam*) en prononçant seulement la prière de l'oblation (*ad ipsam solummodo orationem oblationis*). Victorinus, qui écrivait à Rome au temps du pape Libère, parlant du canon l'appelle « *oratio oblationis* ». *Adv. Ar.* II, 8. L'expression *oratio oblationis* répond au grec εὐχὴ προσφορᾶς. Le *mos apostolorum* désigne l'usage romain antérieur à saint Grégoire, car à Rome le canon était considéré comme d'origine apostolique.

1. Aug. *Sermo* VI, 3 (coll. de M. D.).

facie corpori Christi et sanguini communicemus » (*Sermo* XVII, 5).

En fixant au *Pater* la place qu'il occupe dans la messe romaine, saint Grégoire lui a donné un prologue et un épilogue. Le prologue est ainsi conçu :

Oremus.
Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati, audemus dicere : *Pater noster.*

Ce prologue doit être une formule liturgique antérieure à saint Grégoire. Saint Jérôme, pensant peut-être à la liturgie pratiquée à Bethléem et à Jérusalem, a écrit : « *Sic docuit apostolos suos ut cotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui : Pater noster...* » (*Contra Pelag.* III, 15). Et saint Augustin, dans le même temps, disait : « *Audemus cotidie dicere : Adveniat regnum tuum* » (*Sermo* CX, 5). L'équivalent de notre *audemus dicere* se retrouve dans la liturgie byzantine[1].

Chez les Grecs, nous le savons par le pape saint Grégoire, l'oraison dominicale était prononcée à l'unisson par toute l'assistance. Il en était de même dans la liturgie gallicane : Grégoire de Tours raconte qu'une femme qui était muette recouvra la parole à la messe, un dimanche, au moment où se disait l'oraison dominicale : miraculeusement guérie, elle ouvrit la bouche et se mit à chanter le *Pater* avec toute l'assistance, « *coepit sanctam orationem cum reliquis decantare*[2] ». La règle de saint Benoît (cap. 13),

1. Pour la liturgie byzantine, BRIGHTMAN, p. 136, 391, 410. Pour la gallicane, voyez les formules *Ante orationem dominicam* du sacramentaire d'Autun, du sacramentaire d'Auxerre.
2. GREGOR. TUR. *De mirac. S. Martini*, II, 30.

qui prescrit de dire l'oraison dominicale en conclusion de chaque heure de l'office, la fait prononcer par le *prior*, mais le *Sed libera nos a malo* est répondu par tout le chœur[1]. Le pape saint Grégoire aura adopté cet usage monastique.

L'épilogue du *Pater* est la prière *Libera nos quaesumus*, elle aussi invariable, tandis que dans la liturgie gallicane et dans la wisigothique la prière correspondante varie à chaque messe. Le *Libera nos quaesumus* est comme une suite du *Pater* : il était chanté comme le *Pater*, et il est chanté encore à la « messe des présanctifiés » du Vendredi Saint. Il est une transition entre le *Pater* et le baiser de paix. Il reprend la dernière demande de l'oraison dominicale : que Dieu nous délivre, non seulement du mal, mais de tous les maux passés, présents, possibles, et qu'il donne la paix à nos jours, avant tout la pureté de la conscience (*a peccato simus semper liberi*), et aussi la sécurité temporelle (*ab omni perturbatione securi*). Cette invocation, *Da propitius pacem in diebus nostris*, est dans le même sentiment que le *Diesque nostros in tua pace disponas* que nous savons être de saint Grégoire. La pensée que le monde est troublé, jusqu'à voir dans ces perturbations un signe de la fin, est une pensée familière à saint Grégoire, dont on peut reconnaître la main dans le *Libera nos quaesumus*.

Les saints sont invoqués : la bienheureuse et glorieuse Vierge mère de Dieu (nouveau témoignage de la dévotion de Rome à Marie), les bienheureux

1. L'*Amen*, qui accompagne aujourd'hui le *Pater*, manque au Sacramentaire Gélasien et au Grégorien. Il est tenu pour une interpolation de la fin du Moyen Age. THALHOFER-EISENHOFER, t. II, p. 201.

apôtres Pierre et Paul, et saint André, et tous les saints. L'*Ordo romanus IV,* qui est un fragment de description de la messe papale, du x^e^-xi^e^ siècle, énonce qu'après *Andrea* le célébrant nomme des saints à son choix : « *Hic nominatim quales voluerit sanctos vel quantos commemorat* ». Cette rubrique est signalée au xi^e^ siècle par Bernold de Constance. Et l'on trouve, en effet, dans maints manuscrits des noms surnuméraires de saints introduits à cette place (Ebner, p. 427-428). Le texte reçu a prévalu cependant qui arrête les noms à celui de saint André, et c'est la leçon déjà du Sacramentaire Gélasien et du Grégorien. Mais pourquoi nommer saint André seul et de préférence? On a voulu voir là une trace de la dévotion personnelle du pape saint Grégoire et un souvenir du monastère romain *sancti Andreae ad clivum Scauri* fondé par saint Grégoire dans sa maison paternelle : ingénieuse conjecture du P. Grisar[1]. Joignez-y l'influence littéraire de la *Passio sancti Andreae,* œuvre du commencement du vi^e^ siècle.

*
* *

Saint Augustin a écrit : « *Ubi est peracta sanctificatio dicimus orationem dominicam... Post ipsam dicitur : Pax vobiscum, et osculantur se christiani in osculo sancto* »[2]. Dans la liturgie romaine, l'oraison dominicale dite, le *Libera nos quaesumus Domine*

1. Thalhofer-Eisenhofer, t. II, p. 203.
2. Aug. *Sermo* ccxxvii. Cf. *Sermo* vi, 3 (coll. de M. D.).

amène par une transition habilement ménagée au baiser de paix, dont la formule est incontestablement *Pax Domini sit semper vobiscum,* à quoi il est répondu : *Et cum spiritu tuo.* Saint Justin le place immédiatement avant que soit apporté à « celui qui préside les frères » le pain et le vin (de l'offertoire), donc *ante confecta mysteria.* Les liturgies d'Orient l'ont conservé à cette place, la liturgie gallicane et la wisigothique pareillement[1] : ces liturgies en font un acte de pardon mutuel que se donnent les chrétiens, avant d'apporter leur offrande à l'autel (réminiscence de MAT. v, 23-24). La lettre du pape Innocent à Decentius de Gubbio confirme que, au début du v^e^ siècle, l'usage de Rome était le même que l'usage d'Afrique, et plaçait le baiser de paix, non pas *ante confecta mysteria,* mais après.

Le baiser de paix nous enseigne que nous avons le devoir d'aimer nos frères : « *Magnum sacramentum osculum pacis,* dit saint Augustin, *sic osculare ut diligas* » (*Sermo* VI, 3). Et encore : « *Quomodo labia tua ad labia fratris tui accedunt, sic cor tuum a corde eius non recedat* » (*Sermo* CCXXVII). Le rite en remonte aux premiers temps de l'Église : on lui maintint sa place persévéramment dans les synaxes liturgiques, en dépit des calomnies que pouvait susciter ce pur symbole, et qu'il suscita en effet dans les premiers siècles[2].

L'*Ordo missae* de la Cour de Rome et des Mineurs, au XIII^e^ siècle, prescrit au célébrant de baiser l'autel avant de donner la paix (EBNER, p. 317). Il ne

1. SRAWLEY, p. 84, 113. DUCHESNE, *Origines*, p. 202-203.
2. *I Thess.* v, 26. *I Pet.* v, 14. TERTULLIAN. *De orat.* 18; *Ad uxor.* II, 4. CLEM. AL. *Paedag.* III, 81.

paraît pas que, à Rome, on ait pratiqué le rite de baiser la sainte hostie, non l'autel, rite signalé au XII^e siècle[1]. Innocent III ne le connaît pas. Il note entre temps un usage disparu : « *Sacerdos praebet osculum oris ministro* », et ledit ministre s'inclinant avec respect « *pectus osculatur ipsius* » (VI, 5).

Le baiser de paix, au VIII^e siècle encore, en Occident, s'échangeait entre les clercs, entre les assistants aussi, « *et populus, separatim viri et feminae* », dit l'*Ordo romanus II*. Innocent III (VI, 5) suppose que de son temps les assistants y ont part encore, « *pacis osculum per universos fideles diffunditur in Ecclesia* ».

L'*Ordo romanus I* rattache le baiser de paix au *Pax Domini sit semper vobiscum*. Mais il rattache à cette même formule le geste par lequel le pontife fait de la main trois signes de croix sur le calice, et, à la suite, « *mittit sancta in eum* ». Or par *sancta* il faut entendre la parcelle de pain consacré qui a été retenue d'une messe papale précédente et qui assure l'unité et la continuité du sacrifice. Pendant que le pape accomplit cette commixtion, l'archidiacre baise la patène qui portait les *sancta* et il donne la paix au premier des évêques, de qui elle passe de proche en proche jusqu'aux fidèles.

Nous sommes ici en présence d'une anomalie qui est la concurrence de deux gestes pour une même formule : la commixtion des *sancta* et le baiser de paix accompagnant le *Pax Domini sit semper vobiscum*.

1. IOANN. BELETH. *Rationale divin. off.* 48 : « Accepto pacis osculo ab ipsa eucharistia, ut quibusdam placet, vel, ut censent alii, ab ipso sepulcro et altari... » — L'instrument de paix, *osculatorium pacis*, apparaît en Angleterre au XIII^e siècle.

Cette anomalie a été corrigée dans la suite, d'abord du fait que le baiser de paix a été reporté après l'*Agnus Dei*. Puis, du fait que, on ne sait quand, le rite des *sancta* a disparu. Mais au rite disparu s'est substitué le rite de la commixtion de la tierce partie de la sainte hostie du jour, commixtion qui, dans l'*Ordo romanus I*, accompagne encore l'acte par lequel le pape (revenu à son siège) se communie : le pontife, lisons-nous dans ledit *Ordo*, communie sous l'espèce du pain dont il détache avec les dents une parcelle qu'il met dans le calice en prononçant :

Fiat commistio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen. — Pax tecum. — Et cum spiritu tuo.

On a donc conservé le rite (propre à la communion du pape), en le substituant au rite supprimé des *sancta*.

Du même coup, la fraction a été déplacée. Nous avons vu quel relief elle avait dans la messe papale du VIII^e^ siècle, et comment le pape Sergius (687-701) avait institué que fût chanté par le clergé et le peuple *Agnus Dei qui tollis peccata mundi miserere nobis*, au moment de la fraction, « *tempore confractionis dominici corporis* » (*Lib. pontif.* t. I, p. 376). La fraction perdit ce relief dans la liturgie romano-carolingienne : le célébrant y procéda à l'autel même et seul, tandis que le pape y présidait à son siège et que les évêques et les prêtres y procédaient autour de lui au presbyterium, action collective qui était un dernier vestige de la concélébration d'antan. La fraction s'exécuta pendant la conclusion du *Libera nos*, qui n'a aucun

rapport avec elle, pas plus que le *Pax Domini sit semper vobiscum*. Et il se trouva que désormais fraction et commixtion étaient finies quand commençait le chant de l'*Agnus Dei*. Il s'est produit ici, comme en d'autres points de la messe, un tassement, d'autant plus compréhensible que les sacramentaires anciens n'ont pas de texte pour cette zone de la messe.

Dans les liturgies gallicane et wisigothique, la communion est précédée d'une bénédiction du peuple par le célébrant. On croit en trouver trace chez saint Augustin (Srawley, p. 153). Saint Césaire d'Arles en est un plus sûr témoin. Saint Boniface l'exporta en pays germanique, de quoi il fut repris par le pape Zacharie, qui n'acceptait pas les bénédictions « *quas faciunt Galli* », par vaine gloire, estimait-il [1]. L'*Ordo romanus VI*, qui est du x^e^-xi^e^ siècle, a incorporé dans la messe pontificale le rite de ces bénédictions, qu'il insère aussitôt après l'*Amen* du *Libera nos q. D.*

Statimque, episcopo dicente *Per omnia saecula saeculorum*, (archidiaconus) accipiat benedictionalem librum, et conversus ad populum dicat : *Humiliate capita vestra Deo*, et clero respondente : *Deo gratias*, porrigat episcopo librum. Expleta autem benedictione, veniens presbyter accipiat pacem ab episcopo, eamdem ceteris oblaturus.

Il est vrai que l'*Ordo VI* n'est pas romain de Rome : les *Ordines* authentiquement romains ne disent mot de cette bénédiction, que l'ancienne liturgie gallicane réservait aux évêques, et que Rome n'a jamais

1. Caesar. *Sermo* cclxxxi, 2, et cclxxxii, 2 (*Append. Aug.*). Jaffe, 2291.

voulu incorporer dans sa liturgie[1] : l'oraison romaine *Super populum* suffisait.

*
* *

Nous avons relevé que la formule *Fiat commistio et consecratio corporis et sanguinis D. N. I. C. accipientibus nobis in vitam aeternam, Amen,* est donnée par l'*Ordo romanus I,* par l'*Ordo romanus II,* de même par l'*Ordo romanus* de Saint-Amand, comme une prière prononcée à voix basse par le pontife au moment où il va communier au calice, et le calice auquel boit le pape est le même auquel boira après lui le presbyterium. Cette formule est bien plutôt une formule de commixtion, que de communion. Aussi n'est-il pas étonnant qu'elle soit restée liée à la commixtion, quand la commixtion a été transférée avant l'*Agnus Dei.* Il reste qu'alors la communion du pontife se fait en silence. Et telle dut être la règle jusqu'au temps où les prières autour de la communion du célébrant furent introduites par la piété spontanée dans la liturgie de la messe, c'est-à-dire vers le XI^e^ siècle.

La communion des fidèles[2]. Paul diacre (*Vita Gre-*

1. Alcuin leur avait fait une place dans son supplément au Sacramentaire Grégorien, sous le nom de *Benedictiones episcopales* (Wilson, p. 247-254). Voyez Dom Morin, « Un recueil gallican inédit de *Benedictiones episcopales* en usage à Freising aux VII^e^-IX^e^ siècles », *Revue bénédictine,* 1912, p. 168-194. La liturgie de Lyon a conservé jusqu'aujourd'hui la bénédiction épiscopale avant la communion.

2. La rubrique qui fait réciter le *Confiteor,* puis le *Misereatur* et l'*Indulgentiam,* puis l'*Agnus Dei* et le *Domine non sum dignus,* avant

gorii, 23) raconte l'histoire de cette romaine qui assiste un dimanche à la messe du pape saint Grégoire et s'approche pour communier à son rang (*ordine suo*) des mains de l'Apostolique. Le pontife lui présente la sainte hostie (*offam dominici corporis porrexit*) en disant : « *Corpus Domini nostri Iesu Christi prosit tibi in remissionem omnium peccatorum et vitam aeternam* ». On sait le reste, et comment la noble dame s'attira une grave leçon du pape pour avoir souri étourdiment. Le mot *porrexit* suggère que le pape tend le pain consacré au communiant, qui le prend de ses mains d'abord, qui le portera à sa bouche ensuite. L'*Ordo romanus VI*, qui est du x^e^-xi^e^ siècle, distingue deux manières de recevoir la communion sous l'espèce du pain : les prêtres et les diacres reçoivent de l'évêque le corps du Christ dans leurs mains, les sous-diacres le reçoivent dans la bouche. On peut inférer que les clercs moindres et les fidèles recevaient, comme les sous-diacres, la sainte hostie sur les lèvres, à cette époque.

Recevoir entre ses mains le corps du Christ est la manière antique de communier. On peut rappeler l'inscription de Pectorius d'Autun (fin du ii^e^ siècle), dont les mystiques symbolismes décrivent la communion : « O race divine du poisson céleste..., reçois l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints ;

de distribuer la communion aux fidèles, n'est pas signalée avant le xiii^e^ siècle. Ce groupe de prières, croit-on, a dû constituer d'abord le rituel de la communion distribuée en dehors de la messe, aux malades, par exemple. On lit cependant déjà dans l'*Enchiridion precationum* de Charles le Chauve : « Confitenda sunt peccata breviter ante altare secrete coram Deo, antequam vestram offeratis oblationem vel communicetis. »

mange à ta faim, tu tiens le poisson dans tes mains ! » Le geste est décrit par saint Cyprien, quand il parle de « *partem cum ceteris... accipere, sanctum Domini edere et contrectare* » (*De laps.* 26); par saint Augustin, quand il parle de recevoir (le corps du Christ) « *coniunctis manibus* » (*Contra ep. Parmen.* II, 13)[1]. Victor de Vite a une page magnifique dans son histoire de la persécution vandale en Afrique. Il raconte le martyre d'un adolescent, Maioricus, que sa mère, Dionisia, encourage de la voix et du geste à supporter ses tortures. Quand il eut expiré, elle le recueillit dans ses bras et l'ensevelit à l'intérieur de sa maison. Les expressions de l'évêque historien s'illuminent de liturgie : « *Amplexansque illa hostiam suam, quantis potuit vocibus Domino gratias agens, ad gaudium spei futurae in sua domo maluit sepelire, ut... alienam se a filio nunquam esse confidat* » (III, 24). Le geste de la mère est celui d'une chrétienne qui communie.

Un trait antique aussi est révélé par la vie de sainte Mélanie. Le 31 décembre 439, qui était un dimanche, au soir duquel elle mourut, à Jérusalem, elle reçoit la sainte communion des mains de l'évêque, quelques instants avant de rendre le dernier soupir : elle eut la force de répondre *Amen* et de baiser la main droite de l'évêque[2]. On baisait la main de l'évêque qui distribuait la communion, et le rite s'est conservé jusqu'aujourd'hui.

1. Rapprochez Basil. *Epistul.* XCIII.

2. *Vita s. Melaniae* (éd. Rampolla, p. 39) : « Consuetudo autem est Romanis ut cum animae egrediuntur communio Domini in ore sit... Accepitque eadem hora communionem de manu episcopi et completa oratione respondit : *Amen*. Exosculatur vero dexteram sancti episcopi; et recubans laeta aspexit angelos... » Sur ce baisement de la main de l'évêque, voyez la note du cardinal Rampolla, p. 257-259.

En recevant, soit les espèces du pain, soit les espèces du vin, le communiant répondait : *Amen* [1]. Ce rite ne s'est conservé qu'à la messe des ordinations, où, quand l'évêque a dit au communiant en mettant sur ses lèvres la sainte hostie : *Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam,* le communiant doit répondre : *Amen.*

L'évêque distribuait la communion sous l'espèce du pain, le diacre tendait aux communiants le calice : « *Sollemnibus adimpletis, calicem diaconus offerre praesentibus coepit* », écrit saint Cyprien, et l'on voit, en effet, dans son récit, le diacre approcher le calice des lèvres d'une enfant pour la faire boire à même le calice (*De laps.* 25). L'*Ordo romanus I* nous à montré que, à Rome, au VIII[e] siècle, les communiants communiaient au calice au moyen d'un tube (*pugillaris*). Il était malaisé, en effet, de communier tout un peuple à même le calice. Les Orthodoxes, qui ont conservé la communion sous les deux espèces, résolvent la difficulté en trempant le pain dans le vin et en donnant au communiant le pain trempé, *intinctum panem,* en souvenir apparemment du geste du Sauveur à la cène (Ioa. XIII, 26). Cette pratique a eu cours en Occident : au XI[e] siècle, déconseillée par Bernold de Constance (*Microl.* 19) comme contraire à l'authentique règle de Rome, elle est recommandée pour communier le peuple par Jean évêque d'Avranches, comme une précaution à prendre par respect pour le précieux sang, « *non auctoritate,*

1. Leo. *Sermo* XCI, 3 : « Sic sacrae mensae communicare debetis ut nihil prorsus de veritate corporis Christi et sanguinis ambigatis, et frustra ab illis *Amen* respondetur a quibus contra id quod accipitur disputatur. » Du même, *Epistul.* LIX, 2. Cf. Aug. *Sermo* CLXXXI, 7 et *Tractat. inedit.* VII, 1. Pseudo-Ambros. *De sacramentis,* IV, 25. Hieronym. *Epistul.* LXXXII, 2.

sed summa necessitate timoris sanguinis Christi effusionis[1] ». Au XII^e^ siècle, au contraire, cette pratique de l'hostie trempée dans le précieux sang (*hostia intincta*) est en voie d'être éliminée par la pratique de la communion sous la seule espèce du pain. Le cardinal Robert Pulleyn, grande autorité à Paris et à Oxford, enseigne que les modalités de la communion des laïques ont été par le Sauveur laissées au jugement de l'Église son épouse, « *cuius consilio et usu pulchre fit ut caro Christi laicis distribuatur* » (*Sentent. lib.* VIII, 3).

La piété de l'Occident était amenée insensiblement à s'attacher plus au *corpus Christi* : n'était-ce pas la sainte hostie, et non le précieux sang, que l'on réservait? N'était-ce pas elle qu'on adorait à l'élévation? La dévotion au saint Sacrement de l'autel, si encouragée au début du XIII^e^ siècle par les révélations de la bienheureuse Julienne de Mont-Cornillon, à Liège, et provoquant la création en 1246, à Liège, de la fête du *corpus Christi*, confirmée par Urbain IV en 1264 à la suite du miracle de Bolsène, n'est-elle pas une particulière exaltation de la sainte hostie? Dans les missels décrits par Ebner, la communion sous les deux espèces se pratique encore au XII^e^ siècle (EBNER, p. 297, 311), même au XII^e^-XIII^e^ (p. 346) : elle disparaît alors.

Saint Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique* (III, LXXX, 12), pose la question de savoir s'il est permis de communier au corps du Christ sans communier au sang, et il tranche la question dans le sens de l'affirmative en se fondant sur « l'usage

1. IOA. ABRINCEN. *De off. eccl.* (*P. L.* t. CXLVII, p. 37).

de nombreuses Églises ». Si on ne considère que le sacrement, dit-il, il convient de communier sous les deux espèces. Si on considère le fidèle qui communie, on doit apporter un respect extrême et tout autant de précaution (*summa reverentia et cautela*), de peur de faire injure à un si saint mystère. Or, le précieux sang court plus de risques et appelle plus de précautions. Aussi est-ce avec prévoyance que, en certaines Églises (*provide in quibusdam ecclesiis*), on ne donne pas le précieux sang au peuple et on le réserve au seul prêtre. (Le cardinal Robert Pulleyn invoque la même raison.) L'abandon, en Occident, de la communion des fidèles sous l'espèce du vin, est une précaution d'ordre pratique, prise spontanément par des Églises qui, au temps où saint Thomas d'Aquin écrit sa *Somme* (entre 1265 et 1274), ne sont pas en Occident toutes les Églises.

La communion sous les deux espèces se pratiquera encore à Rome à la messe pontificale du pape, cent ans et plus après saint Thomas, à la fin du XIV^e^ siècle, où elle est décrite par Pierre Amelli († 1401), auteur de l'*Ordo romanus XV* (n. 85). Le pape, y lisons-nous, communie à son siège tous ceux qui communient, en leur distribuant les hosties consacrées placées dans un ciboire (*coppa*) : pendant ce temps, le diacre à l'autel (exactement, à la corne droite de l'autel) tient de la main gauche le calice et de la main droite un tube (*fistula*), avec lequel à tous ceux qui ont communié de la main du pape il donne à boire du précieux sang, en disant à chacun : *Sanguis D. N. I. C. custodiat* etc. Notez qu'il ne s'agit pas là de la communion du clergé seulement : après

les cardinaux, en effet, communient les clercs, puis les barons et les *milites* et enfin quiconque veut communier (*quicumque voluerit vere confessus et paenitens*).

C'est seulement au concile de Constance (*Sess. XIII*, en 1415), contre Jean Huss, que la disparition de la communion sous l'espèce du vin, qui n'était qu'une coutume, est consacrée par l'autorité d'un concile général, et le décret du concile confirmé (8 mars 1418) par le pape Martin V : il faut croire fermement, écrit Martin V, que sous l'espèce du pain aussi intégralement que sous l'espèce du vin est le corps et le sang du Christ (Denzinger, 585). Le concile de Trente confirmera solennellement cette doctrine (*Sess.* XXI, can. 1-3) [1].

*
* *

Pendant que la distribution de la communion se fait aux fidèles qui communient, le chœur chante un psaume à antienne. Saint Augustin parle de ce chant comme d'un usage introduit en Afrique de son temps, « ... *ut hymni ad altare dicerentur de psal-*

1. Bossuet avait pensé à la possibilité de rétablir la communion sous les deux espèces, pour « faciliter le retour de l'Angleterre et de l'Allemagne ». La coupe, écrit-il à Mabillon, « fut rendue par Pie IV dans l'Autriche et dans la Bavière ; mais le remède n'eut pas grand effet, parce que les esprits étaient encore trop échauffés. La même chose, accordée dans un temps plus favorable, comme celui-ci où tout paraît ébranlé, réussirait mieux ». Bossuet se flattait que, avec cette concession du Saint-Siège, « on verrait la ruine tout entière de l'hérésie ». Lettre à Mabillon, du 12 août 1685. Mabillon, qui était à Rome, lui répondit que cette proposition était inopportune, lettre du 9 octobre 1685. (Ed. de Bar-le-Duc, t. XI, p. 248-249). — On lira toujours avec fruit le *Traité* de Bossuet *de la communion sous les deux espèces*. (Ed. cit. t. V, p. 484 et suiv.)

morum libro... cum distribueretur populo quod fuisset oblatum » (*Retract.* II, 11). L'Antiphonaire Grégorien donne le texte de l'antienne, et à la suite les premiers mots du psaume que cette antienne accompagne[1]. L'*Ordo romanus I* marque de même l'antienne (*antiphona ad communionem*) et son psaume, et il prescrit de ne chanter le *Gloria Patri* que sur l'ordre du pape et quand tout le peuple a été communié. Il ne subsiste plus aujourd'hui que l'antienne.

Une règle, attestée par Innocent III, en 1204, prescrit au célébrant de se purifier la bouche avec du vin, à moins qu'il n'ait une autre messe à dire[2].

L'*Ordo romanus XIV*, au début du XIVe siècle, est le premier cérémonial romain qui lui prescrive de purifier ensuite, d'abord avec un peu de vin, puis avec un peu d'eau, ceux de ses doigts qui ont touché la sainte hostie. L'*Ordo* cité prévoit l'oraison *Quod ore sumpsimus* et l'oraison *Corpus tuum quod sumpsi,* accompagnant toutes deux l'ablution des doigts. L'eau employée à l'ablution des doigts n'est pas versée dans le calice comme le vin, mais jetée (*ipsa aqua proiciatur in loco mundo*). Innocent III (VI, 8) ne parle que de l'ablution des doigts, mais lui aussi fait jeter l'eau « *in locum mundum* », par respect pour le sacrement. Au XIe siècle,

1. *Microl.* 18 : « Sciendum autem eamdem antiphonam semper eumdem psalmum cum introitu habere, si non habet proprium ex quo sumpta videatur. »

2. Potthast, 2319. A la messe d'ordination, le *Pontifical Romain* prescrit que les prêtres qui viennent de recevoir la sainte hostie de la main de l'évêque boivent un peu de vin à un calice (non consacré). L'usage est que les autres ordinands fassent de même. Au XIIIe siècle, l'usage était commun. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, p. 19.

au XII^e^, on rencontre l'oraison *Corpus quod sumpsi* indiquée après la communion du célébrant (*post perceptionem*), sans qu'il soit fait mention d'aucune ablution (EBNER, p. 299, 302, 323). Au XII^e^-XIII^e^ siècle cependant, on rencontre ensemble les deux oraisons *Quod ore* et *Corpus tuum*, précédées d'une rubrique comme celle-ci : « *Postquam sumpseris ablue digitos tuos ita dicendo : Quod ore...* » (p. 336). Il est probable que nos deux oraisons ont été d'abord deux prières du prêtre après la communion : elles sont deux actions de grâces de dévotion. Certains missels manuscrits du XI^e^ siècle, dans le même sentiment, insèrent avant le *Corpus tuum* non le *Quod ore*, mais la belle oraison jaculatoire que voici, à répéter trois fois (EBNER, p. 302) :

Verbum caro factum est, et habitavit in nobis,

ou celle-ci (p. 311) :

Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio, in saecula saeculorum, amen, o beata Trinitas.

On pensait à faire exprimer au prêtre sa reconnaissance pour le don qu'il venait de recevoir de Dieu, et sans attendre l'oraison de la postcommunion qui est une action de grâces essentiellement [1].

1. *Mierol.* 18 : « Sunt et aliae multae orationes quas quidem ad pacem et communionem privatam frequentant : sed diligentiores antiquiorum traditionum observatores nos in huiusmodi privatis orationibus brevitati studere docuerunt, potiusque publicis precibus in officio missae occupari voluerunt ».

*
* *

On ne comprendrait pas, en effet, que l'action de grâces n'ait pas sa place après la communion. Saint Augustin l'énonce comme une règle de la liturgie de son temps : « *Quibus peractis, et participato tanto sacramento, gratiarum actio cuncta concludit* » (*Epistul.* CXLIX, 16).

La messe donc va se clore sur une dernière oraison, l'oraison *Ad complendum,* comme l'appelle le Sacramentaire Grégorien, et encore l'*Ordo romanus I,* l'*Ordo romanus II,* l'*Ordo romanus III,* tandis que le Sacramentaire Gélasien l'intitule *Post communionem*, qui est le terme en usage dans les sacramentaires gallicans. Ce terme, que l'on rencontre déjà dans le supplément donné par Alcuin au Sacramentaire Grégorien, est celui qui survivra.

L'oraison après la communion contient, comme la collecte, une allusion marquée à la fête du jour ou au temps, mais plus marquée encore à la communion qui vient d'être distribuée à l'assistance : elle demande à Dieu que les communiants retirent de la table céleste à laquelle ils viennent de se rassasier ce qui en doit être pour eux le fruit :

Sanctificet nos, Domine, qua pasti sumus mensa caelestis, et a cunctis erroribus expiatos supernis promissionibus reddat acceptos. Per.

L'oraison citée est au Missel Romain [1] celle du mercredi de la troisième semaine de carême, elle rap-

1. Et au Sacramentaire Grégorien déjà.

pelle la communion en termes particulièrement heureux, et rappelle aussi le temps, qui est celui de l'expiation et de la pénitence. L'oraison suivante pour la vigile de Noël fait sa part au mystère du jour :

Da nobis, Domine, quaesumus, unigeniti Filii tui recensita nativitate respirare, cuius caelesti mysterio pascimur et potamur. Per eumdem [1].

De même, celle-ci à l'octave de l'Épiphanie :

Caelesti lumine, quaesumus, Domine, semper et ubique nos praeveni, ut mysterium cuius nos participes esse voluisti, et puro cernamus intuitu, et digno percipiamus affectu. Per [2].

On ne doit pas attendre de la piété romaine, même dans ses oraisons après la communion, rien qui ressemble à l'émotion mystique et lyrique d'un saint Jean Chrysostome. Le génie de Rome n'est pas porté aux « affections ». Il s'arrête devant la sainte eucharistie, qui est pour lui un mystère (*caeleste mysterium*), devant ces espèces consacrées du pain et du vin qui sont pour lui de *sacrosancta mysteria,* il professe que ces *sacramenta* ne sont point des signes vides, et qu'ils donnent par eux-mêmes au communiant un don sacré (*munus sacrum*), un don céleste qui porte la bénédiction avec lui (*caelestis doni benedictio*), qui est le gage de notre rédemption (*redemptionis nostrae pignus*), et le gage aussi de la vie éternelle qui nous est promise (*immortalitatis alimonia, pignus salutis aeternae*). On rencontre maintes fois la conception chère à saint Augustin que l'eucharistie est vie et don de vie. Citons, entre

1. Sacramentaire Grégorien.
2. Gélasien et Grégorien.

bien d'autres, cette postcommunion commune au Sacramentaire Gélasien et au Grégorien, et que le Missel Romain donne au sixième dimanche après l'Épiphanie :

Caelestibus, Domine, pasti deliciis, quaesumus ut semper eadem per quae veraciter vivimus adpetamus. Per.

L'eucharistie est le pain du ciel (*caelestis panis, caelestia alimenta*), l'aliment spirituel (*cibus spiritalis alimoniae*), l'aliment vital (*vitalia alimenta*). Le fidèle reçoit l'eucharistie sous des symboles visibles et elle produit en lui d'invisibles effets, dont le plus immédiat est de refaire, de purifier, de sanctifier, l'âme imparfaite ou obscure du fidèle qui communie, et ainsi de le rattacher plus fermement à la communion des saints.

Hoc nobis tuum, quaesumus, Domine, sacramentum sit abolitio peccatorum, sit fortitudo fragilitatis humanae, sit contra mundi pericula firmamentum : haec nos communio purget a crimine et caelestis gaudii faciat esse consortes. Per [1].

Sentiamus, Domine, quaesumus, tui perceptione sacramenti subsidium mentis et corporis, ut in utroque salvati, caelestis remedii plenitudine gloriemur. Per [2].

Quaesumus, Domine Deus noster, ut sacrosancta mysteria, quae reparationis nostrae munimine contulisti, et praesens nobis remedium esse facias et futurum. Per [3].

Soulignons ces mots : *purificatio, remedium, subsidium, munimen,* qui décrivent l'effet de l'eucha-

1. Léonien.
2. Léonien, Gélasien, Grégorien.
3. Grégorien.

ristie. Médecine céleste, la communion étend son effet salutaire même à notre vie corporelle :

Tribuat nobis, Domine, quaesumus, sanitatem mentis et corporis sacramenti tui medicina caelestis, ut huius operatione vegetati tam praesentia quam aeterna subsidia capiamus. Per[1].

La communion enfin nous confirme dans notre appartenance au corps mystique du Christ, qu'est l'Eglise.

Tui nobis, Domine, communio sacramenti et purificationem conferat et tribuat unitatem. Per[2].

Quaesumus, omnipotens Deus, ut inter eius membra numeremur, cuius corpori communicamus et sanguini. Per[3]

Car c'est au corps et au sang du Sauveur que nous participons par la communion :

Corporis sacri et pretiosi sanguinis repleti libamine, quaesumus, Domine Deus noster, ut quod pia devotione gerimus, certa redemptione capiamus. Per[4].

Sacrosancti corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi refectione vegetati, supplices te rogamus, omnipotens Deus, ut hoc remedio singulari et ab omnium peccatorum nos contagione purifices, et a periculorum munias incursione cunctorum. Per[5].

L'affirmation de la présence réelle est aussi nette que simple, toujours plus indicative qu'affective.

1. Léonien.
2. Gélasien, Grégorien.
3. Léonien, Gélasien, Grégorien.
4. Grégorien.
5. Gélasien, Grégorien.

*
* *

Les messes des féries de carême, depuis le mercredi des cendres jusqu'au mercredi saint, ajoutent à la postcommunion une oraison *Super populum*. On la trouve dans le Sacramentaire Grégorien aux féries que nous venons de dire, et, disposition unique, à la messe de la fête de la Purification le 2 février (éd. Wilson, p. 23). Aux féries de carême l'oraison *Super populum* de la messe est remployée comme oraison de vêpres.

La raison d'être de l'oraison *Super populum* est difficile à déterminer. Le fait que cette oraison est donnée par le Sacramentaire Grégorien aux féries de carême n'est pas une preuve qu'elle est une oraison pour les pénitents. Le Sacramentaire Léonien, en effet, sans lui donner de titre propre, connaît cette catégorie d'oraisons et en donne une à presque toutes les messes : il n'y a pas de doute que le Sacramentaire Grégorien restreint aux féries de carême une oraison qui, très antérieurement, avait sa place dans la plupart des messes romaines. Le Sacramentaire Gélasien donne une oraison *Ad populum* (il la désigne ainsi) à nombre de messes qui n'ont rien à voir avec la pénitence, comme les messes de la vigile de Noël, de saint Étienne, de saint Jean l'évangéliste, des saints Innocents, de l'octave de Noël, de l'Épiphanie, de l'Ascension, de la Pentecôte, etc. On conjecture donc que l'oraison *Super populum* est une formule de bénédiction[1]. La liturgie romaine l'a en commun avec

1. Thalhofer-Eisenhofer, t. I, p. 602-603.

certaines liturgies grecques. Ainsi la liturgie dite de saint Marc, immédiatement avant de congédier l'assistance, introduit une bénédiction prononcée par le célébrant sur le peuple, précédée d'une invitation adressée au peuple par le diacre et disant : « Inclinez vos têtes au Seigneur pour les bénédictions », l'*Humiliate capita vestra Deo* qui précède chez nous l'oraison *Super populum*[1].

Les oraisons *Super populum* font toujours allusion au peuple qui assiste à la messe et sur lequel elles appellent la faveur de Dieu. Je citerai quelques exemples :

Tueatur, Domine, dextera tua populum deprecantem, purificet, sustentet, erudiat, ut consolatione praesenti ad bona futura proficiat. Per.

Omnipotens et misericors Deus, qui beatum baptistam Ioannem tua providentia destinasti ut perfectam plebem Christo Domino praepararet, da, quaesumus, ut familia tua huius intercessione praeconis et a peccatis omnibus exuatur, et ad eum quem prophetavit perveniat. Per.

Super populum tuum, Domine, quaesumus, benedictio copiosa descendat, indulgentia veniat, consolatio tribuatur, fides sancta succrescat, redemptio sempiterna firmetur. Per.

Gregem tuum, Pater bone, placatus intende, et per beatos apostolos perpetua protectione custodi, quos totius Ecclesiae praestitisti Filii tui vicarios esse pastores. Per[2].

1. Brightman, p. 142. Autant dans la liturgie de saint Jacques, *ibid.* p. 66-67. Rien d'analogue dans celles de saint Jean Chrysostome et de saint Basile. Les *Benedictiones episcopales* de la liturgie gallicane sont elles aussi précédées de l'invitation du diacre : *Humiliate vos ad benedictionem*, formule donnée par l'*Ordo* de Ratoldus de Corbie (*P. L.* t. LXXVIII, p. 244).

2. L'oraison *Tueatur* est au Léonien, et dans une rédaction un peu différente au Gélasien et au Grégorien. L'oraison *Omnipotens* est au Léonien et au Grégorien. L'oraison *Super* est au Léonien, au Gélasien. L'oraison *Gregem* est au Léonien seul.

*
* *

L'assemblée chrétienne n'est pas un spectacle dont on ait le droit de se retirer à sa guise : elle est une séance présidée par l'évêque, ouverte par lui, levée par lui. L'assistance est donc par lui congédiée en forme : *Ite, missa est.* Tertullien fait allusion à cette règle : « *Post transacta sollemnia dimissa plebe...* » (*De anima,* 9) : le peuple est congédié. On disait à Rome des séances du sénat : *Senatum mittere* ou *dimittere*[1]. La formule *Ite missa est,* et aussi bien la réponse *Deo gratias* de l'assistance, est donnée par les *Ordines romani* purs romains du VIII^e^ siècle. Par sa latinité, par le sens qu'elle donne au mot *missa,* elle est antérieure au VI^e^ siècle.

Le diacre prononce l'*Ite missa est,* car il est de l'office du diacre de donner à l'assistance les avis qui la concernent.

L'*Ordo romanus I* (dans sa seconde partie qui est plus récente que la première et doit être de l'extrême fin du VIII^e^ siècle) décrit la liturgie du carême et mentionne que, à la fin de la messe papale tant des dimanches que des féries, le diacre dit *Ite missa est.* Au XI^e^ siècle, au contraire, la coutume substitue à l'*Ite missa est* le *Benedicamus Domino* dans toutes les messes qui n'ont pas de *Gloria in excelsis :* cette règle est celle que donne Bernold de Constance dans son *Micrologus.* Il suppose que, le *Gloria in*

1. MOMMSEN, *Droit public romain,* t. VII, p. 191. cf. AVIT. VIENN. *Epistul. 1 domno Gundobaldo regi* : « ... in ecclesiis palatiisque sive practoriis missa fieri pronuntiatur cum populus ab observatione dimittitur ». Ce texte est des environs de l'an 500. — Voyez plus haut, p. 167.

excelsis étant un chant de joie, l'*Ite missa est* l'est aussi, et donc doit être supprimé les temps de pénitence et de tristesse. Cette explication paraîtra fort arbitraire, encore qu'elle ait été acceptée par tous les liturgistes, car on ne voit pas en quoi dire : Bénissons le Seigneur, est plus triste que dire : Allez, on vous congédie. L'explication de Bernold suggère cependant que, le *Gloria in excelsis* ayant été réservé à la messe célébrée par l'évêque, il en a pu être de même de l'*Ite missa est*, qui implique une idée, non de tristesse, mais d'autorité : un simple prêtre, qui n'avait pas le droit de dire le *Gloria in excelsis*, remplaçait l'*Ite missa est* par le *Benedicamus Domino* qui est plus humble.

Nous avons dit ailleurs que ce qui suit aujourd'hui dans l'ordinaire de la messe est, le *Placeat* une première addition, la bénédiction une seconde addition, l'évangile de saint Jean la dernière, et nous en avons dit l'origine tardive. Nous n'y reviendrons pas.

L'*Ite missa est* pourrait être le dernier mot de la messe, le peuple répond cependant au diacre : *Deo gratias*, et on se sépare sur cette acclamation de reconnaissance.

X

ÉPILOGUE

Dans les pages qui précèdent on aura trouvé une introduction historique à l'ordinaire de la messe : nous voudrions la compléter par quelques indications pratiques, dans la pensée que nos lecteurs ne seront pas simplement des érudits, mais des fidèles aussi, désireux de trouver une aide pour mieux entendre la messe.

*
* *

Nous leur conseillerons, premièrement, d'acquérir un Missel Romain. Il en existe des éditions portatives, élégantes, qui ne sont pas plus volumineuses que le bon vieux *Paroissien*, et qui ont l'avantage de mettre entre leurs mains le livre même qui sert au célébrant, le livre officiel de l'Église.

Il est en latin. Le concile de Trente a éconduit les réformateurs qui réclamaient que la messe fût célébrée en langue vulgaire (*Sess.* XXII, cap. 8 et can. 8), comme ils réclamaient la suppression des vêtements liturgiques, des cérémonies et de tout l'appareil extérieur de la messe, sous prétexte que ce sont des futilités impies, « *irritabula impietatis* » (can. 7). Le concile de Trente a donné au monde une précieuse leçon de respect de l'histoire.

Ceux de nos fidèles qui n'ont pas appris le latin scolaire n'auront pas grand effort à faire pour entendre le latin du Missel. Nous leur conseillons, nous leur demandons cet effort. Ils en seront récompensés par la joie spirituelle qu'ils trouveront à comprendre, sinon à parler, la langue de l'Église romaine, à entrer ainsi davantage dans l'intimité de sa foi, dans sa perpétuité, dans son unité. La lettre n'est pas si morte qu'on dit, et les mots anciens ont leur vertu que toute traduction compromet : aimons la lettre pour ne rien perdre de l'esprit.

L'assistance à la messe requiert que le fidèle s'associe aux prières du célébrant, et ne se contente pas de lire des « prières pendant la messe », des paraphrases plus ou moins lointaines du texte du célébrant, voire des prières parfaitement étrangères aux saints mystères... Il ne faut certes pas exagérer le littéralisme liturgique : les contemplatifs ont leur place dans l'assistance, on a écrit à leur usage des « méthodes pour assister à la messe » que nous n'avons nullement l'intention de déconseiller. « On entend toujours bien la messe, pourvu qu'on adore et qu'on aime Dieu, et qu'on s'unisse à l'Église » [1]. Nous écrivons cependant pour les assistants qui, ayant le goût du sens littéral, veulent être aidés à le saisir, à l'approfondir, à s'en édifier. C'est à ces fidèles que nous recommandons la lettre du Missel.

1. Nicole, *Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale, la salutation angélique, la sainte messe, et les autres prières de l'Église* (1706), p. 145. Cf. Thomassin, *Traité de l'office divin dans ses rapports avec l'oraison mentale* (éd. de 1894), p. 121-133.

*
* *

Nous leur conseillerons, secondement, d'avoir de la prédilection pour la grand'messe.

Le concile de Trente (*Sess.* XXII, cap. 6) a pris la défense des messes privées contre les réformateurs qui réclamaient l'abolition des messes dans lesquelles le célébrant est seul à communier sacramentellement. Sous prétexte de couper court à des abus, la Réforme décrétait que la messe ne valait plus qu'en tant que communion des fidèles au sacrement de la cène : il fallait donc que des fidèles y prissent part pour qu'elle fût légitime. Je m'étonne qu'il se rencontre des Anglicans, instruits et épris des choses de l'ancienne Église, pour soutenir encore une doctrine si contraire à la piété d'un saint Augustin, d'un saint Ambroise, d'un saint Cyprien.

Et il y a plus, car le Sauveur à la dernière cène, en disant à ses disciples : *Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis*, n'a pas limité au seul dimanche la réitération de son eucharistie, ou interdit de la célébrer en forme privée et quotidienne. L'Église des premiers siècles attachait à cette réitération une valeur d'oblation du corps et du sang de l'Agneau immolé, loin qu'elle ait jamais songé à en faire une oblation symbolique et subjective. Elle aurait pu dire avec l'auteur de l'*Imitation* (III, v, 3) et dans le même sentiment que lui : « Quand le prêtre célèbre il honore Dieu, il réjouit les anges, il édifie l'Église, il aide les vivants, il soulage les

morts, il se rend participant de tous les biens ».

Sans doute, les prières de la messe impliquent la présence du peuple. L'Église veut que le peuple y soit toujours, sinon présent, du moins représenté. Voilà pourquoi le prêtre y doit avoir un servant, c'est de règle, et ce servant, ne fût-il qu'un enfant, est là pour tenir le personnage du peuple. Saint Thomas d'Aquin le dit avec une noble simplicité : « *In missis privatis sufficit unum habere ministrum, qui gerit personam totius populi catholici, ex cuius persona sacerdoti pluraliter respondet* » (III, LXXXIII, 6, ad 15). Rien n'est changé aux paroles du dialogue du prêtre et du peuple, le petit servant solitaire répond au pluriel, parce qu'il répond pour tout le peuple catholique.

Chaque fois donc que vous assisterez à une messe basse, vous vous appliquerez à entrer vous-même dans le personnage du servant, à vous associer de cœur à ses réponses, à porter en vous tout le peuple catholique. Cependant la dévotion que vous aurez pour la messe privée ne vous empêchera pas de penser que la messe requiert le peuple, que la messe normale est celle où le peuple est présent et mêle sa voix, — je voudrais pouvoir ajouter : et où il communie, — la grand'messe.

Nous conseillerons à nos lecteurs, par surcroît, d'avoir de la prédilection pour la grand'messe chantée par leur évêque, s'ils habitent la ville épiscopale.

Nous avons expliqué au cours de ce livre comment la messe privée est une réduction de la grand' messe, et que la grand'messe est une adaptation de la messe papale du VIII^e^ siècle : la messe pontificale

d'un évêque est celle qui se rapproche davantage de la messe papale antique, et qui donne l'impression la plus juste, encore que bien atténuée, de la liturgie des *Ordines romani*. Si l'évêque est décoré du pallium, l'impression est plus vive encore... J'ai eu en 1904 l'émerveillement d'assister à la messe pontificale célébrée à Saint-Pierre par le pape Pie X, avec tout le déploiement du cérémonial, pour le centenaire de saint Grégoire : ce sont des spectacles qu'on ne voit pas deux fois... Enfant, j'étais conduit aux offices pontificaux d'une cathédrale provinciale, qui a un chœur magnifique, éclairé d'une lumière chaude comme celle de Rome, et qui avait en ce temps-là un saint archevêque (il fut cardinal), d'une extrême dignité de caractère et d'attitude, très fervent de liturgie, observateur intransigeant des usages romains; je retrouve dans mes souvenirs d'enfant la vision ineffacée de telle messe pontificale de Pâques, dont la beauté liturgique me saisissait. Je souhaite pareille révélation à tous mes lecteurs d'aujourd'hui, mieux préparés qu'ils sont à la comprendre et à l'aimer.

* * *

Le Missel Romain prévoit, pour la messe basse, que le prêtre est venu à l'autel avec son servant et que ce servant va devant le prêtre en portant le Missel. Cette indication est rarement observée, et c'est dommage, parce que le port du Missel devant le prêtre est un vestige du vieux rite qui voulait que l'Évangile fût porté avec honneur par le sous-diacre à l'entrée processionnelle du célébrant. Le

Père Lebrun avait bien raison d'écrire : « Il serait à souhaiter qu'on portât toujours avec respect devant le prêtre ce saint livre, qui contient le pouvoir que Jésus Christ, instituant l'Eucharistie, donna aux prêtres de célébrer la messe, en leur disant : Faites ceci en mémoire de moi. »

Les prières que le célébrant dit à voix basse au pied de l'autel expriment les scrupules que la liturgie entend suggérer à qui va offrir le saint sacrifice. Que ces scrupules soient pareillement ceux de l'assistance. La liturgie associe le clergé et les fidèles dans la sainte égalité du *Confiteor*. Que tous se rappellent la parabole du pharisien et du publicain, pour imiter celui des deux qui, « se tenant à distance, ne voulait pas même lever les yeux au ciel, mais frappait sa poitrine en disant : O Dieu, ayez pitié de moi qui suis un pécheur » (Luc. XVIII, 13). Se frapper la poitrine est un geste que la foi chrétienne a voulu qu'il nous fût familier. Saint Augustin rapporte que, à chaque fois que dans la lecture des Livres Saints les fidèles entendaient le mot *confiteor* ou toute parole suggérant l'idée de pénitence, ils se frappaient la poitrine : « ... *mox ut hoc verbum sonuit in ore lectoris, secutus est etiam sonus tunsionis pectoris vestri... Pectora tutudistis, tundere autem pectus quid est nisi arguere quod latet in pectore et evidenti pulsu occultum castigare peccatum* » (*Sermo* LXVII, 1). Que l'assistance donc batte sa coulpe dans le sentiment du pécheur qui s'accuse, et qu'avec le célébrant elle dise la belle oraison *Aufer a nobis iniquitates nostras*, qui est la conclusion des prières dites au pied de l'autel.

Le célébrant baise l'autel en y arrivant. L'autel chrétien est une chose sainte en soi. Que l'on veuille bien lire dans le *Pontifical romain* les prières pour une consécration d'autel, on découvrira de quelle sainteté la liturgie revêt l'autel, oint par l'onction du saint chrême comme le sont les pontifes : l'idée n'y est pas exprimée que cet autel figure le Christ. La sainteté de l'autel sanctifie les dons qu'on y offre à Dieu et aussi bien quiconque le touche. « *Si quis tetigerit altare hoc sanctificatus habeatur* », dit la préface de la consécration de l'autel[1], au *Pontifical romain*, empruntant une parole de Dieu à Moïse, car cette sainteté de l'autel est inspirée de la piété lévitique.

Le célébrant ne se contente pas de baiser l'autel, il l'encense, et cet encensement est un rappel de la cérémonie de consécration de l'autel où les encensements répétés tiennent une si grande place. Il est aussi bien une réminiscence de l'encens que les prêtres offraient dans le sanctuaire du Temple : « Et toute la multitude du peuple était dehors en prière à l'heure de l'encens », dit saint Luc (1, 10).

*
* *

La litanie a été un temps le plus populaire des

1. Rapprochez l'oraison qui précède cette préface, *Deus omnipotens in cuius honorem*, oraison qui se lit déjà dans le Sacramentaire Gélasien (Wilson, p. 134) et le Grégorien (p. 184) : « ... praesta ut in hac mensa sint tibi libamina accepta, sint grata, sint pinguia, et Spiritus sancti tui semper rore perfusa, ut omni tempore in hoc loco supplicantis tibi familiae tuae anxietates releves, aegritudines cures, preces exaudias, vota suscipias, desiderata confirmes, postulata concedas. Per. »

chants de l'Église : il n'en subsiste que le *Kyrie*, il s'y ajoute l'*introït*, il s'y surajoute le *Gloria in excelsis*, auxquels il serait souhaitable que le peuple pût unir sa voix, quand on les chante. Qui donc persuadera à nos maîtres de chapelle que les fidèles ne sont pas une salle, mais un chœur, et que le chant d'Église doit être conduit de telle sorte qu'ils y puissent prendre part? « On peut dire ce qu'on voudra des inconvénients qui résultent, au point de vue artistique, d'un chant quelconque exécuté par une foule nombreuse : rien ne vaudra jamais, comme effet, l'impression de majestueuse et vivante unité qu'il produit ; et puisque nous regardons comme une part de notre mission de travailler à la restauration des vénérables traditions liturgiques, souvenons-nous qu'il restera toujours quelque chose à désirer, tant que nous ne serons point parvenus à rendre au peuple de Dieu la part active qui lui revient, cette grande voix que nulle combinaison artificielle ne saura jamais remplacer »[1].

Le chant liturgique est une industrie que l'Église emploie pour éveiller dans ses fidèles des sentiments, et d'abord pour mettre entre eux une unanimité que l'unisson de leurs voix prépare et symbolise : chanter à l'unisson conduit à chanter d'un même cœur. Il faut chanter avec son cœur. Ne chantons pas de telle sorte que notre voix retentisse et que notre cœur soit muet : « *Ne sit lingua perstrepens corde muto* », dit saint Augustin (*Sermo* CXCVIII, 1). Car chanter est d'ordinaire signe qu'on aime : « *Cantare negotium esse solet*

1. *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours* (1912), p. 99.

amantium » (*Sermo* XXXIII, 1). Il faut chanter aussi avec intelligence. Ne chantons pas comme chantent les oiseaux sans raison, dit encore saint Augustin, mais apprenons à comprendre ce que nous chantons : « *Humana ratione, non quasi avium voce cantemus* » (*Enarr. in psalm.* II, 1). L'Église veut donc que le chant soit un acte de raison et d'amour. N'en faisons pas une virtuosité de théâtre, « *ut in Ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica* », disait déjà saint Jérôme à l'adresse de clercs de son temps qui tendaient à faire de la maison de Dieu un music-hall, « *qui de Dei domo scenam fecere populorum* » (*Comment. in Eph.* V, 19).

*
* *

On voudrait espérer que le peu qui a été dit des oraisons du Missel, considérées comme des expressions de la piété romaine, portera les fidèles à les aimer. Elles sont des formules tout ensemble concentrées et simplifiées, des thèmes de méditation.

Elles sont cependant et d'abord des invitations à la prière en commun : *Oremus*. Nos fidèles ont tendance à chercher dans nos églises un « foyer d'intimité secrète », comme disait Newman, une solitude où leur regard ne veut voir que Dieu : l'Église et sa liturgie, au contraire, ont pour esprit que personne ne se mette à part, que la prière soit la prière de tous, que les fidèles se persuadent qu'ils sont peuple, et que le célébrant a dans la prière publique la mission de parler pour ce peuple. Prier *clauso ostio*

est une prière que l'Église ne décourage pas, tant s'en faut, se rappelant que le Sauveur aime ceux qui prient dans le secret (MAT. VI, 6) et qu'il montait sur la montagne pour prier à l'écart (XIV, 23). Ici apparaît la distinction de la contemplation et de la liturgie, la liturgie étant par essence une mise en commun.

La collecte, ne fût-ce que par son nom de collecte, évoque l'idée de communauté. L'épître rappelle ce que disent les Actes des Apôtres des fidèles de la première communauté en Jérusalem : « Ils étaient assidus aux prédications des apôtres... » (*Act.* II, 42). Elle rappelle aussi bien aux liturgistes, épris de la signification mystique des choses, la mission des disciples que le Sauveur envoya dans les lieux où lui-même devait aller (LUC. X, 1). L'épître précède l'Évangile et lui prépare les voies : l'épître est faite de pages choisies, claires, instructives, en rapport avec l'Évangile du jour. Il ne faut pas la négliger, comme font les fidèles le plus souvent : ils ne se doutent pas de ce qu'ils perdent.

On se lève pour l'Évangile. A la messe pontificale, l'Évangile est porté à l'ambon par le diacre, et devant l'Évangile vont le sous-diacre, les deux céroféraires, le thuriféraire : on fait à l'Évangile un *processus triumphalis*. Dans certaines cathédrales un reste des cérémoniaux antérieurs à la restauration intégrale du rite romain, nous vaut de voir encore le diacre porter l'Évangile fort élevé entre ses mains et sur son passage tout le chœur se lever par respect. Comprenez mieux après cela la valeur de l'acclamation : *Gloria tibi Domine,*

qui devrait jaillir du cœur de toute l'assistance, au lieu d'être proférée sans solennité par des chantres distraits, qui réservent leurs faux-bourdons les plus riches pour les *Domine salvam fac rem publicam !*

Faisons à l'Évangile l'honneur de l'écouter ou de le lire. « Écoutons l'Évangile, dit saint Augustin, comme si le Seigneur parlait lui-même. Ne disons pas : Heureux sont ceux qui l'ont pu voir, car plusieurs de ceux qui l'ont vu, l'ont fait mourir... Les précieuses paroles qui sont sorties de sa bouche sont écrites pour nous, sont conservées pour nous, sont récitées pour nous, et le seront encore pour ceux qui nous suivront... Écoutons le Seigneur » (*In Ioa. tract.* xxx, 1).

Au moment où le sous-diacre portera le livre à baiser au célébrant, rappelons-nous que jadis tout le peuple était admis à baiser l'Évangile, et que, si cet usage a été supprimé au XIII^e^ siècle, on ne nous interdit pas de poser respectueusement nos lèvres sur la page de notre Missel qui porte l'Evangile du jour, en disant à voix basse : *Laus tibi Christe.*

Prêcher sur l'Évangile du jour, tout au moins prêcher sur un texte de la sainte Écriture qui venait d'être lu aux fidèles, c'était jadis toute la prédication, et ce thème se prêtait à ce que l'évêque avait à dire de plus doctrinal, de plus solennel, et aussi bien de plus pratique. Le prône, en France, est devenu fâcheusement désuet : on lui a longtemps préféré les grands sermons académiques de vêpres, puis la mode est venue des conférences, et enfin des « allocutions express » pour messes basses d'onze heures, pendant que de temps immémorial tout ser-

mon disparaissait des messes pontificales, canoniales, monastiques. Vous aimerez les bonnes vieilles paroisses restées fidèles au prône traditionnel. Vous aimerez les prières du prône, en souvenir de « la prière des fidèles » qui précédait dans l'antiquité ecclésiastique l'offertoire, et qui était un rappel détaillé de toutes les intentions qui tiennent au cœur de la communauté. Vous aimerez la lecture que l'on y fait des noms des défunts qui se sont recommandés par leurs générosités au souvenir de la paroisse dont ils furent les paroissiens. L'Église offre à ses fidèles une assurance contre l'oubli ou l'ingratitude de leurs héritiers.

*
* *

« *Eulogias post missas in diebus festis plebi distribuite* », fait-on dire au IXe siècle au pape Léon IV. Le pain bénit, qui est de ces eulogies, date de beaucoup plus loin, car au temps de saint Augustin et de saint Grégoire de Nazianze, on bénissait du pain, ce pain ainsi bénit on se le donnait en présent, on se l'envoyait même à de grandes distances, — Augustin à Hippone en reçoit de l'évêque de Nole, saint Paulin [1], — c'était un geste qui exprimait en symbole l'unité de la famille chrétienne, et aussi l'invitation que l'Église adresse à ses fidèles d'avoir faim d'un

1. Paulin. *Epistul.* (*int. Aug. epist.*), xxiv, 6 : « Panem unum sanctitati tuae unitatis gratia misimus, in quo etiam Trinitatis soliditas continetur. Hunc panem eulogiam esse tu facies dignatione sumendi. » Du même, xxv, 5, et xxxii, 3. Augustin, en retour, lui envoie un pain, *Epistul.* xxxi, 9 : « Panis quem misimus uberior benedictio fiet dilectione accipientis vestrae benignitatis ».

autre pain, celui qui va être rompu pour eux sur la table du Seigneur, *mensa dominica*.

Offrir le pain bénit est un vestige de l'offrande que les fidèles faisaient jadis de la matière du sacrifice, pain et vin. Quand le célébrant se tourne vers vous pour vous dire : « Priez, frères, pour que mon offrande et la vôtre soient acceptables à Dieu », il ne faudrait pas que ces paroles fussent pour vous un reproche, si vous êtes venu les mains vides. Contribuez donc à l'offrande, au moins en donnant à la quête qui se fait pendant l'offertoire.

Ne maugréez pas contre cette quête qui vous permet de vous acquitter d'une dette, et de perpétuer le rite antique de l'offrande liturgique. L'épître aux Hébreux disait déjà aux premiers chrétiens : « N'oubliez pas la bienfaisance et la communion, car Dieu se plaît à de tels sacrifices » (*Heb.* XIII, 16). Le mot κοινωνία, que nous traduisons par communion, exprime le geste de qui partage avec ses frères ce qu'il a. Le Sauveur, qui va rompre son pain avec vous, attend que vous rompiez d'abord le vôtre avec vos frères.

*
* *

L'épître aux Hébreux, dans le même passage, dit encore (XIII, 15) : « Que ce soit par Jésus que nous offrions sans cesse à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui célèbrent son nom. » Si le pain, si le vin, est le fruit de votre terre, le sacrifice de louange est le fruit de vos lèvres. L'Église vous prête pour l'offrir la voix de

ses prêtres. La préface, dite par le célébrant, est le sacrifice de louange, l'action de grâces à Dieu de la « *redempta familia Christi* », comme s'exprime saint Augustin. Le prêtre la prononce au nom des assistants, mais après qu'il les a conviés à s'unir à lui : « *Gratias agamus domino Deo nostro* ». Et quand il l'achève, il demande à la divine Majesté de permettre que ces mêmes assistants mêlent avec lui leurs voix aux voix des anges dans le ciel, « *nostras voces ut admitti iubeas deprecamur* ». La préface, comme toutes les expressions antiques de la prière liturgique, est une prière collective, *nostras voces,* elle est un appel à l'unité de tous dans une même contemplation, un même élan, une même affection, elle fait que prêtre et fidèles sont un seul cœur, « *consummati in unum* » (Ioa. xvii, 23). Quel contresens que de s'isoler de cette unité!

La préface nous introduit dans le cénacle et avec elle commence la célébration de la cène, car le Sauveur à la cène, après avoir reçu le pain et le vin, a d'abord rendu grâces à Dieu, et à son exemple l'officiant rend grâces. L'offertoire n'était qu'une préparation : avec la préface, nous accomplissons le premier acte de la cène : *Gratias egit.*

*
* *

Au début du xviii^e^ siècle, il y eut en France une controverse bruyante et passionnée autour d'un nouveau missel publié par l'évêque de Meaux, qui proposait de revenir à l'usage de prononcer le canon

de la messe à haute voix [1]. Il est incontestable que tel fut l'usage primitif, et le cardinal Rampolla a montré naguère que cet usage primitif est celui que connaissait encore au début du v[e] siècle la très authentique romaine qu'était sainte Mélanie. L'Église en renonçant plus tard à cette observance des premiers siècles a posé une loi, de l'autorité qu'elle a sur sa discipline, sur sa liturgie, et jusque sur la forme des sacrements. Il n'appartiendrait qu'à elle d'amender la loi par elle posée, mais nous n'y voyons aucune opportunité.

On pourrait même souhaiter que, à la grand'messe, ce silence, qui s'observe assez bien pendant l'élévation, fût plus marqué dans le reste du canon : les maîtres de chapelle ont pris l'habitude de développer le *Sanctus* hors de proportion. De grâce, qu'ils permettent aux fidèles de trouver le silence que les rubriques leur promettent [2] !

Aimez à vous unir aux prières que le célébrant prononce dans le secret et comme derrière le voile. Ayez présents à l'esprit les vivants et les morts que vous voulez recommander à Dieu. Au besoin, écrivez leurs noms sur les gardes de votre Missel. Sainte Monique en mourant exprimait à son fils Augustin que ses funérailles et son tombeau étaient chose indifférente, et qu'elle désirait seulement qu'il prît soin de faire faire mémoire d'elle à l'autel

1. Voyez en appendice au tome IV du P. Lebrun sa *Quinzième dissertation sur l'usage de réciter en silence une partie des prières de la messe dans toutes les Eglises et dans tous les siècles* (1725). Dans le feu de la controverse, le P. Lebrun exagère.

2. Sonnerie au *Sanctus*, sonnerie à l'élévation, aucune autre sonnerie prescrite par les rubriques à la messe privée, encore l'usage de sonner à la messe privée ne remonte-t-il qu'au XVII[e] siècle.

de Dieu, cet autel qu'elle avait servi, et à la victime sainte duquel elle avait communié tous les jours de sa vie, « *tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit, cui nullius diei praetermissione servierat* ». Augustin ajoute : « O mon Seigneur et mon Dieu, inspire à tes serviteurs mes frères, à tes fils mes maîtres, que je sers de la voix, du cœur, et aussi de ce que j'écris, inspire à tous ceux qui liront ces lignes de se souvenir à ton autel de Monique ta servante, et de Patricius qui fut son époux, à la chair de qui je dois d'être entré dans cette vie... Qu'ils se souviennent avec affection et religion de mon père et de ma mère, *Meminerint !* » (*Conf.* IX, 36 et 37).

*
* *

Le *Memento,* soit des vivants, soit des morts, est un intermède dans la réitération de la cène. Nous arrivons au moment où, ayant rendu grâces à son Père, le Sauveur annonce le mystère de la foi nouvelle, en annonçant à ses apôtres sa mort et notre rédemption par cette mort. L'officiant redit les propres paroles du Christ : il annonce lui aussi la mort du Christ, et voici que par ses lèvres le Christ renouvelle l'oblation qu'il fit à son Père de son corps et de son sang immolés. Le Sauveur à la cène s'est offert déjà en sacrifice, et à la messe il s'offre encore : cette offrande qu'il renouvelle, dans le même temps que son corps et son sang deviennent présents sous le symbole des apparences du pain et du vin, est

liée aux paroles de l'institution, comme à ces paroles est liée la transsubstantiation. Le mystère est donc double, mystère de la présence réelle et mystère du sacrifice renouvelé.

Le rite de l'élévation vous invite à adorer la présence réelle du corps et du sang du Sauveur sur l'autel. Le célébrant vous en donne l'exemple, car il adore, « *genuflexus adorat..., iterum adorat* », comme lui prescrit la rubrique.

La dévotion du XIIIe siècle a exprimé l'adoration qui doit être la vôtre en quelques beaux chants, comme celui-ci :

Ave caro Christi cara,
immolata crucis ara,
pro redemptis hostia.

Morte tua nos amara
fac redemptos luce clara
tecum frui gloria[1].

Vous vous appliquerez à contempler le sacrifice en même temps que le sacrement. La piété des fidèles est plus attirée par la présence que par le sacrifice : il convient de l'instruire qu'elle est ici au cœur de ce que saint Grégoire appelle le mystère de Jésus, et que Dieu lui demande un acte de foi plus profond que tous les autres.

L'usage de sonner la cloche au moment de l'élévation pour que, dans le voisinage et au loin, les fidèles puissent unir leur adoration à celle du prêtre

1. Bridgett et Thurston, p. 100-102. Une ordonnance de Louis XII, en 1512, prescrit au chapitre de Paris de chanter la strophe *O salutaris hostia* à l'élévation, entre *Pleni sunt caeli* et *Benedictus qui venit.*

et de l'assistance, est un usage qu'il faudrait ne pas laisser perdre, comme tant de choses se perdent ou s'altèrent du fait de la paresse des uns et de l'incompréhension des autres. Mettons cet usage sous la sauvegarde du souvenir de sainte Gertrude († 1302). Elle raconte qu'elle vit dans une de ses révélations le Seigneur Jésus, vrai prêtre et suprême pontife, se dresser sur son trône dans le ciel, et, élevant dans ses propres mains son cœur sacré, le présenter à Dieu son Père en l'immolant lui-même. Gertrude ajoute : « A l'heure où le Fils de Dieu offrit à Dieu le Père son divin cœur, on sonnait la cloche, à l'élévation de l'hostie, dans l'église[1] ». Le geste révélé à sainte Gertrude exprime à la perfection le mystère du sacrifice renouvelé par le Sauveur lui-même entre les mains du célébrant[2].

La prière prononcée par le prêtre dans le secret du canon de la messe s'achève par l'*Amen* de l'assistance. La piété antique attachait à cet *Amen* la valeur d'un acte de foi, en souvenir de l'emploi que fait l'Évangile du mot *Amen* quand nous le traduisons par « En vérité ». Vous tiendrez à lui rendre cette valeur, dans votre dévotion.

1. Grivet, p. 49.

2. Les rubriques de la messe basse, en sus des deux cierges prévus pour l'autel, prescrivent d'allumer une torche (*intorticium*), immédiatement avant l'élévation : cette torche doit rester allumée jusqu'après la communion. Elle est posée sur l'autel du côté de l'épître. Les Dominicains sont restés fidèles à cette rubrique, tombée en désuétude à peu près dans toutes les églises, passé le XVI^e^ siècle. La grand'messe au contraire a conservé l'usage d'amener soit deux, soit quatre *intortícia*, au pied de l'autel pour l'élévation, quitte à les retirer aussitôt après l'élévation. Regrettons le cierge surnuméraire de la messe basse, dont le symbolisme exprimait un hommage rendu à la présence réelle.

*
* *

L'oraison dominicale est au seuil de la préparation à la communion. Elle est une invitation à la communion quotidienne : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien, l'Eucharistie. Et parce que, conformément au précepte de saint Paul, l'homme doit s'éprouver soi-même avant de manger de ce pain, nous demandons au Père qui est aux cieux de nous pardonner nos offenses comme nous pardonnons nous-mêmes à ceux qui nous ont offensés. Qu'en retour Dieu nous donne la paix, comme nous allons la donner nous-mêmes à nos frères dans le baiser de paix. Dieu, qui s'est réconcilié le monde dans le Christ, veut que dans le Christ aussi nous nous réconciliions nos frères, ou que tout au moins nous leur témoignions l'affection dont le Christ a fait pour les chrétiens un devoir.

Le geste du baiser de paix n'est plus guère reconnaissable aujourd'hui dans la liturgie. Il n'existe plus qu'à l'état d'indication. Les fidèles en sont exclus. Souhaitons que la charité, qui seule importe, n'y perde rien.

Le rite de la fraction du pain a perdu son relief, dommage plus sensible, puisque la fraction du pain était un geste du Sauveur à la cène. Le rite a perdu pareillement de sa simplicité, du fait de la division de l'hostie en trois parts dont l'une est trempée dans le précieux sang. Les sens mystiques attachés à cette division en trois n'ont pas contribué à dégager le sens vrai et littéral. Vous les écarterez, pour ne penser qu'au mot évangélique : *Fregit.*

Vous imiterez les disciples d'Emmaüs qui reconnaissent le Seigneur à la fraction du pain (Luc. XXIV, 35). Vous vous direz que ce pain est rompu pour vous, et que par le rite l'invitation vous est adressée à en prendre votre part.

*
* *

La pratique de la communion quotidienne, redevenue si chère à tant de nos fidèles d'aujourd'hui, en France, est un retour à la piété romaine du IVe et du Ve siècle. Sainte Mélanie « communiait au corps du Seigneur » chaque jour, « et telle est la pratique des Romains », raconte sa *Vita*, qui fait remonter cette pratique à l'épiscopat du bienheureux apôtre Pierre[1]. La foi de sainte Mélanie lui montrait dans la communion quotidienne une préservation pour son âme, « *tutelam animae* ». Nous avons relevé dans les oraisons de la liturgie romaine *Post communionem* la vertu purificatrice et sanctificatrice de la communion : rien n'est moins janséniste que la liturgie, étant bien entendu cependant qu'elle interdit la sainte table aux indignes.

Les trois prières que le prêtre prononce à voix basse avant de communier, *Domine Iesu Christe fili Dei vivi...*, peuvent être pour les fidèles les plus belles prières de préparation à la communion. Nous leur conseillons de les adopter, de les méditer, d'en

1. *Vita*, 62. Sur la communion quotidienne à Rome à cette époque, RAMPOLLA, p. 250-252, qui signale le relâchement de l'Orient (déploré par S. Jean Chrysostome) en contraste avec la ferveur de l'Occident. Rapprochez *De sacramentis*, V, 25, et HIERONYM. *Epistul.* LXXI, 6.

nourrir leur dévotion : ils ne trouveront pas d'aliment plus sain.

« *Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat : accedat, credat : incorporetur, ut vivificetur* », ainsi s'exprimait la piété de saint Augustin. Et cette piété aussi s'émouvait à la pensée que, par la communion de ses fidèles au corps sacramentel du Christ, l'unité de l'Église arrivait à sa perfection. Nous sommes moins sensibles à cette vue, mais elle n'est pas négligeable. Vous devez apprendre à dire avec Augustin de la sainte communion, particulièrement de telle communion mensuelle que vous avez la joie de faire en union avec tels de vos frères : « *O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis*[1] ! » Votre pensée devra s'élever plus haut encore, embrasser toute l'Église, demander à Dieu l'avènement de son royaume, même en ce monde, même et surtout en cette heure où la chrétienté est en sang [2]. Vous ferez vôtre cette prière que nous a conservée la *Didaché* (un écrit de la fin du Ier siècle) :

« Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume, car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles. »

J'ai eu l'occasion d'exprimer, voici quelques années, le vœu que quelqu'un entreprenne d'écrire une histoire de la piété eucharistique dans les premiers siècles. Que d'admirables expressions on recueillerait de la dévotion de l'Église et des saints envers

1. Augustin. *In Ioa, euang. tract.* XXVI, 13.
2. Ecrit en juin 1918.

l'Eucharistie. A un pareil recueil pourrait s'appliquer cette inscription d'une patène antique :

En fero delicias suaves sanctis animabus!

Et à quelle source plus pure la piété d'aujourd'hui pourrait-elle se rafraîchir?

*
* *

Il est écrit dans l'Évangile que la cène ne prit pas fin sans que le Christ et ses apôtres aient chanté : « *Hymno dicto exierunt* » (Mat. xxvi, 30). La liturgie n'a pas donné corps à ce trait. Elle fait cependant de l'oraison *Post communionem* un acte d'action de grâces pour la sainte communion à laquelle vous venez de prendre part, spirituellement au moins : vous associer à cette oraison sera votre manière d'imiter les apôtres et le divin Maître.

Il faut dire des oraisons *Post communionem* de la liturgie romaine ce que nous avons dit des autres oraisons : elles sont pour la piété une discipline sûre et forte, tempérée et pacifiante, qu'il faut apprendre à aimer [1]. Elles sont bien brèves, assurément, mais elles peuvent être des points de méditation. Avec elles on ne s'égare pas dans le faux lyrisme : elles conduisent à l'action sans détacher de l'union à Dieu. Elles invitent le fidèle à faire de sa vie une action de grâces : « *Da, quaesumus, ut in gratiarum semper actione maneamus* ».

La bénédiction du célébrant clôt la messe. Ce trait, qui était loin d'être de premier plan dans la messe papale du viii[e] siècle, a pris plus d'impor-

1. Dom Festugière, *La liturgie catholique* (1913), p. 143.

tance dans la suite, et déjà au XIIe siècle, à la messe pontificale décrite par Innocent III, il devient comme une réminiscence de l'Ascension : « Il les conduisit hors de la ville jusque vers Béthanie, et, ayant levé les mains, il les bénit : pendant qu'il les bénissait, il se sépara d'eux et il fut enlevé au ciel : pour eux, après l'avoir adoré, ils retournèrent à Jérusalem avec une grande joie » (Luc. XXIV, 50-52). Cette joie, qui est un fruit de l'Esprit, est un fruit aussi de la liturgie.

*
* *

Puissent ces brèves indications vous inspirer pour la sainte messe plus de dévotion, et la connaissance que vous en aurez acquise en l'étudiant avec nous dans son histoire et dans sa lettre, se tourner à aimer davantage le Sauveur qui a choisi cette voie pour venir à vous.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS..... V

I. **L'ordinaire de la messe du Missel Romain**.. 1-29
Le Missel romain du concile de Trente et du pape Pie V. — Missels romains imprimés antérieurement, édition princeps de 1474. — Missels de la Cour romaine et des Frères Mineurs, remontant à Innocent III. — Missels pléniers du IXe au XIIe siècle. — Sacramentaires du VIIe au IXe siècle.
Éléments récents de l'ordinaire de la messe. — Condition spéciale du *Gloria in excelsis*, du *Credo*. — Les prières au pied de l'autel, *Iudica me, Confiteor*. — Les prières après l'*Agnus Dei*, autour de la communion. — La bénédiction du prêtre, le *Placeat*. — Les prières de l'offertoire, *Suscipe sancte Pater*, et les autres. — Que ces éléments remontent au Xe-XIe siècle et sont propres à la messe basse ou privée. — Leur raison d'être.

I. **Le cadre de la messe romaine antique**..... 30-64
La mention des stations dans le Missel romain. — Ce qu'est une station à Rome dans la vie de l'Église primitive, puis dans la liturgie. — La messe stationale ou messe du pape. — Le *Fermentum* symbole d'unité. — Messe du dimanche. — Les stations de carême instituées au Ve siècle. — Messes des anniversaires de martyrs. — Messes privées dans les cimetières. — Messes privées *in domiciliis*.
Les lieux de culte. — Basiliques dès le IIIe siècle. — Quarante et quelques basiliques à Rome en 315. — La basilique chrétienne exprime l'unité monarchique de l'Église. — *Cathedra* de l'évêque. — La *mensa* d'abord de bois. — Le *ciborium* innovation constantinienne. — L'ambon. — Fidèles en-

terrés dans les basiliques passé le v[e] siècle. — Multiplication des messes privées. — Multiplication des autels. — La *cathedra* réservée à la seule cathédrale. — Transformation de l'architecture en fonction de la liturgie.

Somptueuse décoration des basiliques anciennes. — Orfèvreries, tentures, luminaire. — Immobilité et simplicité du costume jusqu'au VIII[e] siècle.

III. **Le cérémonial de l'Ordo romanus I**..... 65-99

Les *Ordines romani* du VIII[e] siècle. — Le cortège du pape, le clergé romain. — Arrivée du pape au *secretarium*, où on l'habille. — L'évangéliaire, la *Scola cantorum*, les sept cierges et l'encensoir. — Entrée processionnelle du pape au chant de l'*introït*. — Les *Sancta*.

Prière et orientation. — *Kyrie, Gloria in excelsis*, collecte. — Le sous-diacre à l'ambon pour l'épître. — Procession de l'Évangile à l'ambon. — Baisement de l'Évangile. — *Oremus*. — La *Scola* entonne l'offertoire.

Le diacre étend le corporal sur l'autel. — Le pape descend aux cancels pour recevoir les offrandes, pain et vin, des fidèles. — Le diacre dispose les pains sur l'autel et garnit un calice de vin et d'eau. — Le pape vient à l'autel, et la *Scola* fait silence.

La secrète. — Évêques, prêtres, diacres, sous-diacres, acolytes se rangent autour de l'autel. — Le pape prononce la préface à haute voix. — *Sanctus*. — Le canon dit à voix basse. — Concélébration. — Le *Pater*. — La patène et les *Sancta*. — Le baiser de paix. — Le pape revient à sa *cathedra*. — La fraction du pain.

La communion du pape. — Du clergé, des fidèles. — Dernière oraison. — *Ite missa est*. — Retour au *secretarium*. — Rinfrescho.

La messe papale norme de toute messe romaine.

IV. **La messe des catéchumènes**..... 100-138

Description d'une avant-messe dans saint Augustin. — Analogie de la liturgie africaine et de la liturgie romaine. — La litanie d'ouverture. — Le *Kyrie eleison* en est un vestige. — Caractère de la *supplicatio litaniae* antique. — Le psaume d'*introït* plus récent. — L'Antiphonaire grégorien de la messe. — Ce qu'est un psaume à antienne. — Style des *introït*.

Le baisement de l'autel. — Le *Dominus vobiscum*. — La collecte. — Caractéristiques des collectes romaines. — Deux leçons ou trois leçons? — Le psaume intercalé entre la première leçon et l'Évangile, graduel. — L'alleluia et le trait.

— L'Évangile. — Le sermon, conseils de saint Augustin aux prédicateurs.

V. **L'offertoire** 139-165
L'avant-messe finissait avec le renvoi des catéchumènes. — La prière des fidèles en Afrique et à Rome, *orationes sollemnes*. — L'offertoire est l'offrande de la matière du sacrifice. — Quand a été introduit le pain azyme. — Le pain de la messe au temps de saint Grégoire. — Le vin et l'eau. — Chant de l'offertoire. — Encensement du pain et du vin. — L'encens à Rome dans la liturgie. — Le lavement des mains. — La secrète. — Style et signification des secrètes.

VI. **Les traits essentiels du saint sacrifice**.. 166-190
Le mot *missa*. — Signification du mot *actio*. — Du mot *dominicum*. — Du mot *offerre*. — *Eucharistia, convivium, oblatio*, ce langage se réfère à la cène en même temps qu'à la messe. — Distinction de l'immolation sanglante et de l'oblation, le Christ prêtre et victime. — A la cène, le Christ s'est offert. — Doctrine de saint Cyprien. — Doctrine du concile de Trente. — A la messe, le Christ s'offre par le ministère du prêtre. — Cette doctrine est celle de la liturgie. — La messe réitère la cène : *mensa*, pain, vin, action de grâces, fraction, communion. — En quoi la messe est un sacrifice où le Christ est le prêtre principal.

VII. **Le canon romain** 191-235
Le mot *praefatio*. — Description des saints mystères dans saint Augustin. — *Sursum corda, Gratias agamus*. — Acclamations du peuple. — Anaphore, *inlatio, immolatio*. — Specimen d'une préface gallicane. — La tendance à l'invariabilité des préfaces à Rome. — Le *Sanctus* est-il ancien dans la messe romaine? — Au v[e] siècle encore le canon de la messe romaine est prononcé à voix haute. — L'usage contraire prévaut au vi[e] siècle. — Les *tetravela* du ciborium au viii[e] siècle.
Le texte du canon romain, discussions à son sujet. — Il est attesté par le *De sacramentis* du pseudo-Ambroise vers 400. — Attestation d'un auteur romain contemporain du pape Damase. — Ce que l'on peut inférer de la lettre du pape Innocent à Decentius. — Et d'une formule de la liturgie wisigothique. — Diptyques. — Les pièces adventices ou mobiles du canon romain. — Le *Memento* des défunts. — Le *Nobis quoque peccatoribus* et le *Communicantes* datent du pape Symmaque. — Le *Hanc igitur*. — Nos conclusions pour et contre la théorie de Dom Cagin.

VIII. **Le canon romain** (*suite*)..... 236-275
Le mot *canon*. — Explication littérale du *Te igitur*. — La prière pour l'Église, le pape, l'évêque, le prince. — Les *offerentes*. — Le *Communicantes*. — Le *Quam oblationem*. — Explication littérale du *Qui pridie*. — La forme et le moment de la consécration. — L'élévation de l'hostie est un rite institué à Paris vers 1200. — L'élévation du calice est un rite plus récent. — L'*Unde et memores* ou anamnèse. — Sa signification par rapport au sacrifice. — Le *Supplices* n'est pas une épiclèse. — Le *Per quem haec omnia* ou doxologie finale.

IX. **La sainte communion**..... 276-303
L'oraison dominicale introduite par saint Grégoire dans la messe romaine. — Elle est une préparation à la communion. — Le *Libera nos* peut être de saint Grégoire aussi. — Le baiser de paix. — Rite de la commixtion vestige du rite des *Sancta*. — Les *Benedictiones episcopales*.
Communion des fidèles. — Ils baisent la main de l'évêque et disent *Amen* en recevant le corps du Seigneur. — *Hostia intincta*. — Communion sous une seule espèce, comment elle se justifie. — Antienne de la communion. — Ablutions.
Les oraisons après la communion. — Elles expriment la piété romaine envers le saint sacrement. — Oraisons *Super populum*. — *Ite missa est*.

X. **Épilogue**..... 304-326
Quelques conseils pour entendre la messe. — Avoir un missel latin pour s'unir aux prières de l'Église. — L'esprit liturgique doit nous inspirer la dévotion à la grand'messe. — Les prières au pied de l'autel sont une invitation à battre notre coulpe. — Du chant liturgique et qu'il faudrait y prendre part. — La collecte ou la prière de tous pour tous. — Du parti à tirer de l'épître. — Du respect à témoigner à l'Évangile. — Le prône. — Le pain bénit. — L'offrande suppléée par la quête. — Remercier Dieu par la préface. — Du silence pendant le canon. — Nos diptyques. — Adorer la présence réelle et s'associer au sacrifice renouvelé. — Vision de sainte Gertrude. — L'*Amen* du canon. — Le baiser de paix et la fraction du pain, invitation à la charité et à la communion. — La communion quotidienne est la loi de la liturgie. — Communion et unité. — Sentiment de l'Église envers l'Eucharistie. — La reconnaissance après la communion. — La joie fruit de la liturgie.

077836

NIHIL OBSTAT :

Parisiis, die 3ª Augusti 1918.

A. VIGOUREL,
p. S. S.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 26ª Augusti 1918,

E. ADAM.
V. g.